CLASSICI DI FILOSOFIA

MAX SCHELER

LA POSIZIONE DELL'UOMO NEL COSMO

a cura di M.T. Pansera

ARMANDO EDITORE

La posizione dell'uomo nel cosmo è il più importante saggio d'argomento antropologico di Max Scheler e la sua apparizione, nel 1928, segna la nascita ufficiale della antropologia filosofica. La pubblicazione, in lingua italiana, degli scritti antropologici di Scheler viene a colmare una lacuna che ormai da molti anni rendeva problematico, specialmente per i giovani, il contatto con questo Autore, che ha lasciato un'impronta determinante nel pensiero del nostro secolo.
L'antropologia filosofica sorge come esigenza dell'uomo moderno di dare priorità e centralità alla ricerca della propria identità in modo da conferirle autonomia rispetto alle altre tematiche filosofiche, attraverso un più stretto legame con le scienze empiriche e le scienze della cultura. È proprio Scheler a compiere il primo tentativo di delineare e chiarire il concetto di uomo tramite l'ausilio dei dati scientifici. La sua ricerca tende ad accertare se «il concetto, che attribuisce all'uomo come tale una *posizione particolare* del tutto differente da quella di qualsiasi altra specie vivente, sia *legittimo o meno*». Di qui la necessità di rivolgersi alle scienze, specialmente alla biologia e alla psicologia, per estrapolare una visione organica ed unitaria dell'essere umano. Una interpretazione di questo genere consente a Scheler di elaborare una immagine dell'uomo del tutto originale non soltanto per i contenuti, ma anche per il modo in cui è stata ricavata: attraverso una interpretazione dei risultati delle scienze che si avvale di una specifica metodologia che individua e fonda l'antropologia filosofica.

Maria Teresa Pansera è professore associato di Filosofia Morale presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli studi Roma Tre. Si è occupata di tematiche relative al problema-uomo in prospettiva etico-filosofica ed è autrice di numerosi articoli e saggi. Tra i più significativi ricordiamo: *L'uomo progetto della natura. L'antropologia filosofica di Arnold Gehlen* (1990), *Antropologia filosofica* (2001) e, nelle nostre edizioni, *Hermes dagli Dei agli Uomini* (in coll. con F. Brezzi *et al.*) (1994), *L'uomo e i sentieri della tecnica. Heidegger, Gehlen, Marcuse* (1998).

36-10-019
M. SCHELER
La posizione dell'uomo nel cosmo
ARMANDO ARMANDO S.r.l.

ISBN 88-7144-787-5
9 788871 447872

www.armando.it

€ 12,00

Max Scheler

LA POSIZIONE DELL'UOMO NEL COSMO

a cura di
Maria Teresa Pansera

ARMANDO
EDITORE

Sommario

Max Scheler: dall'etica all'antropologia filosofica

MARIA TERESA PANSERA

1. Note biografiche

Max Ferdinand Scheler nacque a Monaco il 22 agosto 1874 da genitori di religione ebraica: la madre, Sophie Fuerther, era ebrea per nascita; il padre, Gottlieb, lo divenne per conversione. Scheler fu perciò educato secondo le norme della fede ebraica, che però abbandonò all'età di quindici anni per convertirsi al cattolicesimo.

Questa conversione segnò una svolta nella sua vita e lasciò una traccia profonda nel suo pensiero. Ma il rapporto di Scheler con il cattolicesimo fu particolarmente difficile: dopo un'entusiastica adesione giovanile, infatti, attraversò una fase di tormentato ripudio, poi di convinto e appassionato ritorno alla fede ed infine di definitivo distacco negli ultimi cinque anni della sua vita. Il suo temperamento lo rendeva incapace di trovare lunghi periodi di quiete e lo spingeva verso una continua ed instancabile ricerca di sempre nuove e imprevedibili sintesi.

Conseguita la maturità a Monaco, si iscrisse dapprima alla Facoltà di Medicina di Berlino, poi a quella di Filosofia e Sociologia, dove ascoltò le lezioni di Dilthey e di Simmel, e infine concluse gli studi a Jena. Wilhelm Dilthey e Georg Simmel, pur nelle loro differenze, facevano entrambi parte di quella corrente di pensiero denominata «filosofia della vita», di quell'orientamento che esaltava la pienezza dell'esperienza vitale e rifiuta di chiudersi nei limiti di una concezione sistematica e meccanicistica della realtà. Scheler entrò anche in contatto con la psicoanalisi e fu un attento lettore dell'opera di Freud. Non dobbiamo inoltre dimenticare il suo interesse per Henri Bergson, ancora poco conosciuto nella Germania dei suoi tempi.

Scheler era uno spirito acuto e penetrante, curioso e insaziabile, desideroso di estendere i suoi orizzonti dalle scienze alla letteratura, dalla storia alla sociologia, dalla psicologia all'antropologia. Abbiamo di lui una testimonianza diretta di Gadamer[1], il quale riferisce di essere stato colpito dalla «impressione demoniaca» che suscitava la sua complessa e trascinante personalità. Nelle discussioni scientifiche spesso strappava le pagine dei libri per darle a coloro che dibattevano con lui, quasi a volere sottolineare concretamente l'esattezza del suo punto di vista. La sua terza moglie, Maria Scheu, racconta ad un amico di famiglia che il marito «parlava da solo ininterrottamente con se stesso, cercando, respingendo, osando, portando alle estreme conseguenze le più varie possibilità del pensiero; un essere continuamente sotto pressione, un invasato della filosofia»[2].

Un aspetto tormentato e inquieto della sua vita fu il rapporto con la religione. Sembra che ci sia un legame tra la sua vita sentimentale e le sue prese di posizione nei confronti della Chiesa cattolica. Nel 1899, dopo il matrimonio con la divorziata Amelia von Dewitz, abbandonò il cattolicesimo; vi farà ritorno nel 1912, dopo il divorzio dalla prima moglie e il successivo matrimonio con Maerit Fürtwaengler. Durante gli anni in cui rimase saldo questo legame, entrò a far parte attivamente del cattolicesimo tedesco, di cui divenne un autorevole rappresentante. Tuttavia nel 1919 conobbe Maria Scheu, che diverrà la sua terza moglie. Dopo aver cercato invano di ottenere dalla Chiesa l'annullamento del matrimonio per contrarre un nuovo vincolo secondo le regole cattoliche, ebbe inizio in quegli anni una nuova crisi religiosa. Il 1922 segnò la data della sua definitiva rottura con la Chiesa e contemporaneamente il passaggio da un teismo personalistico a una forma di panteismo: iniziava così l'ultimo e forse più travagliato periodo della sua vita. Il 19 maggio 1928 anche il corpo cedette a quei tormenti che ormai da anni affaticavano il suo spirito inquieto e angosciato.

Per schematizzare il pensiero di Scheler e analizzare le sue numerose opere, possiamo distinguere tre grandi tappe nello sviluppo della sua speculazione.

---

[1] H. G. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, Brescia, Queriniana, 1980, pp. 57-58.

[2] *Ibidem*, p. 66.

1) Il "*periodo spiritualistico*" (1895-1910). Sono questi gli anni che vanno dal suo passaggio all'università di Jena (1895) e alla frequenza dei corsi di Eucken fino al 1910, anno in cui lascia l'insegnamento all'università di Monaco. In questo periodo si laurea (1897), discutendo la dissertazione *Contributi per una determinazione dei rapporti tra i principi logici e i principi etici*, che verrà pubblicata nel 1899. Nello stesso anno appare anche la sua tesi di abilitazione all'insegnamento universitario, *Il metodo trascendentale e il metodo psicologico*, e vede la luce la sua terza opera: *Lavoro ed etica*.

Dal 1901 insegna all'università di Jena, dove svolge corsi sull'etica e sulla storia della filosofia. In quello stesso anno incontra per la prima volta ad Halle, a una riunione della rivista «Kantstudien», Edmund Husserl. Il metodo fenomenologico husserliano lo conquista e gli permette di uscire da quel dualismo che, a suo giudizio, paralizzava il neokantismo e lo spiritualismo di Eucken.

2) Il "*periodo cattolico*" (1910 - 1921). In questi anni si fa più intensa la collaborazione con Husserl e con il gruppo fenomenologico di Gottinga. Vengono pubblicate nel 1913 e nel 1916 la prima e la seconda parte de *Il formalismo nell'etica materiale dei valori*, nello «Iahrbuch für Philosophie und phenomenologische Forschung», rivista di cui Husserl era il fondatore e che rappresentava il manifesto ufficiale di tutto il movimento fenomenologico. L'opera, ripubblicata nel 1916 in un volume unico, rappresenta uno dei più importanti contributi alla filosofia morale del nostro secolo ed ha esercitato un notevole influsso sulla cultura tedesca del dopoguerra e sulla rinascita del personalismo nelle filosofie di ispirazione cattolica.

Nella Pasqua del 1916, nell'abbazia benedettina di Beuron, prende avvio la sua seconda conversione al cattolicesimo. In questi anni vedono la luce alcune fra le sue opere più importanti: *Risentimento e giudizio morale* (1912), *Fenomenologia e teoria del sentimento di simpatia* (1913), *Il pudore sessuale e le sue funzioni* (1913), *L'eterno nell'uomo* (1921); e il suo orientamento filosofico-religioso si può senza dubbio definire teistico-personalistico.

La persona è per Scheler il cardine della vita morale, ed è dalla sua attività centrale che prendono vita gli atti spirituali. La persona umana è, quindi, quell'attualità spirituale che supera i limiti

che il «mondo ambientale» pone a tutti gli altri esseri viventi. Anche l'uomo, nella sua animalità biologica, possiede un ambiente tipico della sua specie e distinto da quello di tutte le altre; ma, grazie all'attualità spirituale del suo essere persona, è capace di cogliere un mondo unico e comune, una realtà inoggettivabile e al contempo primaria e originaria, che presuppone la Persona Spirituale Suprema. Secondo Scheler, l'idea di Dio ci è data nell'attimo stesso in cui l'unità e l'identità del mondo divengono pensabili.

3) Il "*periodo panenteista*" (1921-1928). Quest'arco di tempo è caratterizzato da una netta svolta nei confronti del precedente orientamento teistico-personalistico. Scheler si distacca sia dalla Chiesa cattolica, sia dall'orizzonte culturale che fino ad allora aveva costituito il suo punto di riferimento; e, accanto alla dimensione personalistica, pone anche una dimensione cosmica del mondo e l'idea di uno spirito impersonale: il Dio creatore, Persona per eccellenza, viene quindi sostituito da una *deitas*, che si realizza solo in un rapporto di cooperazione e collaborazione con l'uomo.

In questa prospettiva vedono la luce le grandi opere antropologiche: la *Visione filosofica del mondo* del 1925, *La posizione dell'uomo nel cosmo* pubblicata nel 1928, e tutti i saggi inediti raccolti poi nel dodicesimo volume delle *Opere*, intitolato *Antropologia filosofica* e curato da Manfred Frings. Tra il '23 e il '24 escono, in quattro volumi, gli scritti di sociologia e quelli che presentano la sua *Weltanschauung*. In questi anni si manifestano le prime difficoltà di salute, che tuttavia non impediscono al nostro Autore di continuare la sua intensa attività di insegnamento e di ricerca.

Il 21 febbraio 1927 tiene ad Amsterdam il discorso commemorativo per il 250° anniversario della morte di Spinoza. Il 5 novembre dello stesso anno, pronuncia a Berlino una prolusione alla scuola superiore tedesca per la politica e presenta il saggio *L'uomo nell'epoca dell'integrazione*. Riceve numerosi inviti per recarsi a fare conferenze negli Stati Uniti, in Giappone e nell'Unione sovietica, ma le sue precarie condizioni di salute lo costringono a rifiutarli. Nel 1928 accetta la chiamata dell'Università di Francoforte sul Meno per la cattedra di filosofia; lasciata Colonia si trasferisce in quella città alla metà del mese di aprile. Colpito da infarto nella notte tra il 12 e il 13 maggio, muore il 19 all'ospedale di Francoforte a soli 54 anni.

Alcuni mesi dopo la sua morte, il 28 dicembre, nascerà il figlio suo e di Maria Scheu, Max Scheler junior, che diverrà un noto fotografo della Germania federale. Così Martin Heidegger si esprimerà nel suo necrologio: «Caratteristiche della sua natura erano: la totalità del domandare [...], una straordinaria capacità di percepire l'affermarsi di nuove possibilità, un impulso irresistibile a pensare e a interpretare in una visione d'insieme»[3].

2. La concezione etico-filosofica

L'interesse speculativo di Scheler si focalizza, fin dal periodo universitario di Jena, sulla concretezza della persona umana, che costituisce il punto centrale da cui prenderà le mosse la sua successiva speculazione filosofica. In quegli anni, chiunque volesse occuparsi di filosofia doveva tener conto sia del metodo trascendentale dei neo-kantiani della scuola di Marburgo, sia del metodo psicologico riproposto dai positivisti dell'epoca. Scheler inizia le sue ricerche in questo clima culturale, ma si rende immediatamente conto che il metodo psicologico-genetico rimaneva sempre ancorato al dato psichico individuale, immediato, istantaneo e quindi in grado di mostrare soltanto l'originarsi delle rappresentazioni, ma non il loro valore ideale; e che il metodo trascendentale era comunque incapace di comprendere quegli aspetti concreti ed esistenziali che caratterizzano la persona umana nella sua individualità.

Per uscire da questa alternativa, Scheler si rivolge ad una terza via, a un metodo fenomenologico ad orientamento ontologico e realistico, che chiamerà, nella prospettiva del suo maestro Eucken, metodo «noologico». Questo metodo parte dall'affermazione dell'importanza e insostituibilità delle scienze della vita creatrici dello spirito, in contrapposizione alle dottrine che considerano la vita mentale esclusivamente empirica. È quindi necessario riportare al centro dell'attenzione la sfera degli interessi vitali, su cui lo spirito viene a innestarsi e in cui trova le sue basi e il suo fondamento. Con queste premesse, avviene l'incontro tra Scheler

---

[3] M. HEIDEGGER, *Andenken an Max Scheler*, in *M. Scheler in Gegenwartegeschen der Philosophie*, a cura di P. Good, Bern-München, 1975.

e la dottrina husserliana, che gli appare come il mezzo più sicuro per superare la strettoia dello psicologismo e lo scoglio del formalismo kantiano. Il principio dell'intenzionalità della coscienza si palesa come il garante di una radice «spirituale» e «immateriale» della conoscenza e come la possibilità di superare ogni oggettualità o dato empirico nel fluire esperienziale del soggetto e, al contempo, ogni impostazione trascendentale e formalistica dell'*a priori*.

L'intenzionalità, ossia il principio che non esiste coscienza senza un contenuto, senza un oggetto, e che quest'ultimo non è soltanto una modificazione della coscienza, ma è un qualcosa di autonomo e distinto e pur legato ad essa da una relazione inscindibile, serve al nostro Autore come base di partenza per la sua concezione dell'etica e in particolare per assolvere l'importante compito che si era proposto: la fondazione di un' "etica materiale dei valori".

Con la pubblicazione de *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori,* Scheler vuole attuare una fondazione contenutistica e non formale dell'etica, che gli permetta da un lato di mantenere l'idea kantiana di un'etica non-relativistica, non utilitaristica e non eudemonistica, ma dall'altro di liberare la morale kantiana da quei condizionamenti formali che l'hanno privata di ogni contenuto.

La critica di Scheler a Kant si basa sull'identità fondativa dell'etica kantiana: questa si configura come un'etica *a priori* che, nel desiderio di liberarsi da ogni condizionamento materiale, ha svuotato il suo imperativo categorico di ogni contenuto, divenendo così astratta e formale, assolutamente chiusa alla comprensione del valore e del significato delle emozioni. L'errore fondamentale di quel «colosso di acciaio e di bronzo», che fu il grande Kant, è stato di impedire

> «alla filosofia di pervenire ad una concreta ed evidente *dottrina dei valori etici*, della loro *gerarchia* e delle *norme* che vi si fondono – una dottrina che sia al contempo libera da ogni condizionamento storico e psicologico – nonché di inserire, grazie ad un autentico discernimento, i valori etici nella vita dell'uomo. Sino a quando varrà quale unico risultato rigoroso ed evidente di ogni etica filosofica quella formula terribilmente elevata nella sua vuotezza, ci sarà impossibile cogliere la pienezza del mondo etico e

le sue qualità e convincerci *delle ragioni che rendono vincolante* un tale mondo ed i rapporti in esso vigenti»[4].

Deriva con evidenza da questa critica il senso della nuova etica scheleriana che si fonda sulla possibilità di un «a priori materiale», che si origina dal superamento del falso dualismo tra ragione (*Vernunft*) e sensibilità (*Sinnlichkeit*).

Così si esprime lo stesso Scheler:

«In contrapposizione a Kant, noi tendiamo quindi a sviluppare decisamente un *apriorismo dell'emozionale* e a spezzare la falsa *identità* sinora operata tra apriorismo e razionalismo. L' "etica emozionale", a differenza dell'"etica razionale", non è necessariamente un "empirismo" che desumerebbe i valori etici dall'osservazione e dall'induzione. La percezione affettiva, il preferire e il posporre, l'amare e l'odiare hanno nello spirito un loro contenuto *a priori* specifico che è indipendente dall'esperienza induttiva come lo sono le pure leggi del pensiero. Nell'uno e nell'altro ambito *sussiste* una *intuizione eidetica* degli atti e delle loro "materie", dei loro rapporti di fondazione e delle loro correlazioni. Nell'uno e nell'altro ambito sussistono l'"evidenza" e la più rigorosa esattezza dell'accertamento fenomenologico»[5].

Tale "a priori specifico", o "a priori materiale", altro non è se non la capacità emotiva dell'uomo di intuire il *valore*, che viene a costituire il concetto fondamentale dell'etica scheleriana, come il *dovere* lo era per quella kantiana.

La costruzione dell'etica materiale dei valori si presenta su tre livelli, come chiarisce lo stesso Autore nella prefazione alla seconda edizione del *Formalismo*. Un primo livello è quello del riconoscimento di valori assoluti: «Lo spirito che caratterizza la presente etica – scrive Scheler – è quello di un rigoroso assolutismo etico e dell'oggettivismo»[6]. Nel secondo livello si arriva a

---

[4] M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle, Niemeyer, 1916, in *Gesammelte Werke*, vol. II, Berna-Monaco, Francke, 1954, trad. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di G. Caronello, Milano, S. Paolo, 1996, p. 26 (30).

[5] *Ibidem*, p. 94 (84).

[6] *Ibidem*, p. 8 (14).

stabilire che la facoltà adatta a conoscere questi valori è un'«intuizione di tipo emozionale»; perciò l'etica scheleriana «può venir definita come *intuizionismo emotivo* e come *apriorismo materiale*»[7]. Riconosciuta l'esigenza di valori assoluti e stabilito che sono raggiungibili attraverso la facoltà conoscitiva dell'intuizione, Scheler può passare al terzo livello del suo programma filosofico: la costruzione di un'etica personalistica. Così egli scrive:

> «L'autore ritiene infine che il principio basilare esposto nel presente lavoro per cui tutti i valori, ivi compresi quelli reali e quelli delle comunità e delle organizzazioni impersonali, debbano essere subordinati al valore della *persona*, sia *talmente* importante da definire il suo lavoro anche come *nuovo tentativo di personalismo*»[8].

I valori, quindi, sono per Scheler entità oggettive, anteriori alla coscienza e immutabili. La nostra coscienza non è la fonte che li produce, ma il luogo dove si rivelano. I valori non sono oggetti, mentre i *beni* sono oggetti che hanno un valore. I beni sono fatti concreti, i valori sono essenze. Sono beni le cose in quanto sono oggetti di possesso e di uso: un libro, uno strumento musicale, un quadro. I valori sono le qualità che i beni posseggono e che li rendono cose buone: nel caso del libro è l'interesse che suscita, dello strumento l'armonia della musica, del dipinto il valore della bellezza. I beni quindi sono fatti reali, mentre i valori sono essenze *a priori*, unità-di-significato che si rivelano ad un'intuizione.

Sulla base della percezione affettiva del valore, Scheler giunge a tracciare una scala gerarchica in cui si dispongono i valori.

> «Si può quindi affermare che vi sono qualità di valore *autentiche* e *vere*, caratterizzate da relazioni e contesti *particolari*, che costituiscono un ambito specifico di *oggetti* e che possono, proprio in quanto *qualità* di valore, occupare una posizione superiore o inferiore, ecc. Se ciò è vero, possono sussistere tra loro un *ordine* ed una *gerarchia* esperibili "a priori" poiché del tutto indipendenti dall'esistenza di un *mondo di beni* in cui si manifestano,

---

[7] *Ivi.*
[8] *Ivi.*

come pure dall'evoluzione e dalla trasformazione di un tale mondo nella storia»[9].

Scheler identifica cinque categorie di valori, procedendo dai più bassi ai più alti:

1) *Valori sensoriali*, che si esplicano tra le modalità estreme di piacere-dolore, di godere-patire e di gioia-pena.
2) *Valori tecnici o valori civili*, che si pongono tra le modalità estreme dell'utile e del dannoso. Mentre i precedenti riguardavano soprattutto la persona singola e il suo benessere, questi ultimi si riferiscono alla società e per questo sono chiamati valori civili, in quanto producono miglioramenti nelle condizioni di vita dei gruppi e degli agglomerati urbani, per esempio con la costruzione di ospedali, autostrade e scuole.
3) *Valori vitali*, che si collocano all'interno dell'antinomia tra nobile e volgare. Sono questi i valori del benessere e della prosperità; le condizioni che ad essi corrispondono sono tutti i "modi" del sentimento vitale, come l'affermarsi o lo scomparire della vita, la salute e la malattia, il sentimento di prostrazione o quello di esuberanza e le corrispondenti reazioni di risposta impulsiva come il coraggio, l'angoscia, la collera, l'ira.
4) *Valori spirituali*, che denotano, già nel loro manifestarsi, una particolare autonomia rispetto ai condizionamenti sia del corpo che dell'ambiente. Questi valori si riferiscono agli atti del preferire, dell'amare o dell'odiare spirituali, distinti dalle analoghe funzioni e atti vitali. I valori spirituali si suddividono a loro volta in tre categorie: a) valori estetici (bello-brutto); b) valori giuridici (giusto-ingiusto); c) valori filosofici o della "pura" conoscenza della verità (vero-falso).
5) *Valori religiosi*, che si collocano all'interno della polarità sacro-profano e si realizzano sempre in "oggetti assoluti" o facenti parte della "sfera assoluta". Si concretizzano in stati affettivi, che si trovano tra la beatitudine e la disperazione e che suscitano reazioni di risposta quali la fede, l'incredulità, la venerazione, l'adorazione. L'atto in cui si realizzano i valori del sacro è sempre un atto d'amore interpersonale che si manifesta nel culto e nei sacramenti.

---

[9] *Ibidem*, p. 35 (38).

I valori e la loro gerarchia sono colti e riconosciuti dall'uomo attraverso l'intuizione o la visione emozionale che lo mette immediatamente in contatto con la loro dimensione: in tal modo essi si rendono disponibili per l'uomo, gli vengono incontro attraverso un atto spirituale specifico, tramite una sorta di sensibilità per i valori. La dicotomia tra comprensione razionale e conoscenza basata sull'esperienza sensibile è superata da Scheler con l'affermazione di questa attività spirituale extra-teoretica che egli identifica con l'intuizione emozionale.

Quando Pascal affermava che anche "*le cœur a ses raisons*", non voleva sostenere soltanto che bisogna accettare pure le esigenze del cuore e del sentimento per integrare così la visione del mondo costruita dalla ragione, ma intendeva affermare che «vi è una modalità dell'esperienza i cui oggetti sono completamente inaccessibili alla *ragione* – irraggiungibili dalla ragione come lo è il colore per l'orecchio e per l'udito; è però una modalità dell'esperienza che ci manifesta autentici dati oggettivi e un ordine eterno tra essi, appunto i *valori* e la rispettiva gerarchia»[10].

3. Il personalismo

Gli studi sui valori e sulla loro gerarchia costituiscono per Scheler un'introduzione a una teoria della persona, o meglio a una comprensione fenomenologica della persona umana. Alla fondazione di un "personalismo etico" dedica un intero e vasto capitolo del *Formalismo nell'etica*, in cui vuole dimostrare che un'etica materiale dei valori, lungi dal distruggere – come pensavano i sostenitori dell'etica formale – la dignità della persona, le attribuisce la funzione di unificare la molteplicità e la differenzialità essenziale degli atti e di conferire concretezza allo spirito.

> «*Persona è l'unità-di-essere concreta e in se stessa essenziale di atti di diversa natura*, tale da darsi in sé prima di ogni essenziale differenza d'atto e, in particolare, prima della differenza tra percezione interna ed esterna, tra volontà interna ed esterna, tra sentire, amare, odiare nella propria interiorità o nella sfera dell'al-

---

[10] *Ibidem*, p. 316 (261).

terità ecc. *L'essere della persona "fonda" tutti gli atti essenzialmente diversi*»[11].

È comunque piuttosto difficile capire cosa Scheler intenda per "persona", in quanto essa è, in senso proprio, inoggettivabile e, dunque, indefinibile; la sua essenza spirituale può essere intuita soltanto dopo che sono state rimosse tutte quelle barriere che impediscono il contatto con la sua essenza.

Per superare questa difficoltà, sarà meglio cominciare da una serie di caratterizzazioni negative della persona, evidenziando ciò che essa non è, più che definire ciò che è.

Non è l'*io penso*, in quanto esso è centro di funzioni che possono essere materia di studio oggettivo e impersonale da parte della psicologia scientifica, mentre la persona esegue azioni e partecipa agli atti che essa stessa compie; in questo caso sia l'atto che la persona non possono mai essere oggetto di analisi e di osservazioni.

Non è la *ragione* e in particolare la ragione trascendentale kantiana, perché, se fosse un principio razionale, logico, di carattere sovrapersonale del quale l'individuo concreto è una semplice manifestazione transitoria, non sarebbe possibile ammettere l'"individualità" degli uomini, che a questo punto andrebbe ricercata nel corpo o nelle funzioni psichiche. Per Scheler, invece, la persona è sin dall'inizio "individuata", ogni uomo è un essere unico e diverso da tutti gli altri, così come il suo valore è specifico e singolare.

Non è l'*anima* della vecchia psicologia sostanzialistica, per la quale l'individualità proveniva dalla "materializzazione" dell'anima, entità spirituale, per mezzo del corpo, entità materiale. Anche in questo caso vi sarebbe una profonda contraddizione col significato che Scheler attribuisce alla persona, considerata un'unità psicofisica indissolubile.

Di conseguenza non può essere neppure il *corpo*, perché – come abbiamo visto – esso non può coincidere con la persona di cui è soltanto uno strumento. Ritorna nella fenomenologia scheleriana la distinzione tra corpo-fisico (*Körper*) e corpo-proprio (*Leib*): il primo è inerte ed esteriore e si presenta come resistenza

---

[11] *Ibidem*, p. 473 (383).

ed ostacolo; il secondo è il corpo vissuto, che il soggetto percepisce come proprio, come punto di riferimento delle proprie esperienze e di inserimento nel proprio ambiente. La persona, dunque, non è il corpo come il corpo-fisico, rigidamente contrapposto all'anima.

Non è una *sostanza*, in quanto Scheler rifiuta qualsiasi concezione sostanzialistica che tenda a ridurre l'essere-persona ad un oggetto; la persona non si riduce ad una somma di atti vissuti, ma è l'unità co-vissuta di questi atti. «*All'essenza della persona pertiene* il fatto d'esistere e vivere unicamente *nel processo di compimento* d'atti intenzionali. Per essenza essa non è quindi un oggetto»[12].

Non è il *mondo*: la persona vive nel mondo ma non è una parte di esso, né del mondo-fisico, né del mondo-ambiente, ma ne è piuttosto il corrispettivo; si attua una corrispondenza tra il macrocrosmo, un mondo unico, identico e reale, e il microcrosmo, cioè tutti i mondi personali e individuali[13].

Ed infine non è l'*uomo*, in quanto l'uomo è una semplice unità psico-fisica, mentre la persona è il suo principio spirituale. Pur se solo l'uomo può essere persona, non tutti gli uomini lo sono: nè il bambino, nè il pazzo, nè lo schiavo, in quanto non basta soltanto la psichicità a definire una persona, ma occorre la capacità di effettuare atti intenzionali collegati in unità di significato.

Scheler ha cercato di avvicinarsi alla comprensione della persona per mezzo di caratterizzazioni negative che corrispondono all'esigenza del metodo fenomenologico di preparare il terreno, dopo averlo sgombrato dagli ostacoli, all'intuizione dell'esser persona. Quest'ultima non è dunque una realtà raggiungibile tramite la conoscenza, ma soltanto attraverso il suo stesso «compimento d'atto»[14]. L'uomo è persona in quanto è un soggetto spirituale centro di atti intenzionali. Potremmo anche dire che la sfera della persona e la sfera dello spirito coincidono e che non può sussistere una persona se non come persona-spirituale e uno spirito se non come uno spirito-personale. Così, infatti, si esprime il nostro Autore:

---

[12] *Ibidem*, p. 482 (389).
[13] *Ibidem*, p. 489 (395).
[14] *Ibidem*, p. 478 (386).

«Noi connotiamo invece l'intera sfera degli atti con il termine *spirito*: definiamo come tale tutto quanto presenti l'essenza di atti, di intenzionalità e di pienezza di senso, a prescindere dall'ambito in cui tutto ciò possa effettivamente manifestarsi. Dalle considerazioni fatte è chiaramente evincibile che ogni spirito è "*personale*" per necessità di natura eidetica e che l'idea d'uno "spirito impersonale" è un "controsenso". All'essenza dello spirito non ineriscono però nè un "*io*" nè la divisione tra "*io e mondo-esterno*". La *persona* è piuttosto quanto si pone come unica e ontologicamente necessaria forma d'esistenza dello spirito, a condizione che si tratti di uno spirito concreto»[15].

La persona raggiunge la completezza del suo essere soltanto quando esercita le facoltà superiori dello spirito, mentre diventa sempre più simile agli altri esseri viventi, e quindi facilmente sostituibile, quando si limita all'ambito delle funzioni vitali.

Questa persona, indefinibile, inoggettivabile, autonoma nella sua capacità di cogliere lucidamente i valori, stabilisce anche un rapporto particolare con la natura, con il prossimo e con Dio. Non assume nei confronti della natura un atteggiamento aggressivo, considerandola soltanto un deposito di energia da sfruttare, ma si apre ad un atteggiamento di ascolto e di ricerca, che deve servire ad aiutare la natura a realizzare le sue potenzialità ancora inespresse.

Il rapporto con le altre persone si basa sulla comprensione e sulla partecipazione, e va dalle forme più basse di socialità alla sua più alta espressione che si realizza nel rapporto d'amore. La prima di queste forme è la *massa*, che si origina dal contagio emotivo, poi viene la *società*, che si basa sul contratto; seguono la *comunità vitale* o nazione; la *comunità giuridico-culturale* come lo Stato, la scuola, i gruppi, le associazioni; infine la *comunità d'amore*, la Chiesa. Il fondamento di tutti i possibili rapporti intersoggettivi è identificato da Scheler nella *simpatia*[16]: quest'ultima infatti permette di conservare l'autonomia della persona e di essere al contempo aperti alla comunicazione e alla comprensione degli altri.

---

[15] *Ibidem*, p. 481 (388-9).

[16] Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, Cohen, 1923², in *Gesammelte Werke*, vol. VII, Berna-Monaco, Francke, 1975, trad. it. *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Pusci (con introd. di G. Morra), Roma, Città Nuova, 1980.

In primo luogo è necessario distinguere la simpatia vera e propria da altre forme di partecipazione emotiva. Tra queste possiamo includere: il *provare immediatamente lo stesso sentimento di un altro*, non perché questi ce lo ha comunicato, ma perché abbiamo vissuto entrambi la stessa esperienza (ad esempio madre e padre di fronte alla morte di un figlio); il *contagio emotivo*, che è un processo involontario che si manifesta nelle agglomerazioni gregarie e nelle masse, e si basa sulla diffusione per contatto degli stati emotivi senza presupporre alcuna conoscenza dei sentimenti di gioia o dolore provati dagli altri; l'*unipatia* (*Einsfühlung*)[17], che consiste nell'unificazione o fusione affettiva del proprio io con quello di un altro soggetto, in maniera inconscia, involontaria e automatica: ne sono esempi i misteri religiosi, l'ipnosi, certi riti totemici e taluni giochi infantili.

Fatte queste distinzioni e sgombrato il campo da possibili incertezze e fraintendimenti, Scheler enuncia le «leggi di fondazione della simpatia»[18].

1) *L'unipatia fonda l'immedesimazione affettiva*: vi è un passaggio graduale dall'unione inconscia e automatica, tipica dell'infanzia e dell'uomo primitivo, all'unità consapevole e riflessiva, propria dell'uomo adulto e civilizzato.

2) *L'immedesimazione affettiva fonda la simpatia*: la simpatia è partecipare dell'emozione altrui, ma presuppone che questa adesione sia consapevole, altrimenti si rimane nella sfera del contagio emotivo.

3) *La simpatia fonda la filantropia*, in quanto l'unità emozionale tra i singoli individui che essa realizza sta alla base del più vasto amore per l'umanità.

4) *La filantropia fonda l'amore acosmico delle persone e di Dio*: pur essendo l'amore un atto spirituale e quindi superiore sia

---

[17] *Einfühlung* e *Einsfühlung* sono due termini che Scheler usa assai spesso. Il primo, di chiara derivazione husserliana, si potrebbe rendere in italiano con "entropatia" o "empatia" e designa la percezione dell'altro, intesa come una specie di "immedesimazione". Il secondo, l'"unipatia" è qualcosa di diverso. Esso designa l'identificazione e la fusione affettiva che si verifica non soltanto negli affetti, ma in tutti quei casi di dipendenza che si stabiliscono tra gli individui, per esempio nel plagio e in certe forme di ipnotismo.

[18] M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 166.

alla simpatia che alla filantropia, queste servono in qualche modo a prepararlo, a predisporne l'arrivo.

La simpatia, dunque, apre l'individuo al rapporto con l'altro e gli permette di raggiungere una condivisione della vita emozionale del prosimo. Si instaura così un rapporto di comprensione dell'alterità che ci consente, tramite la simpatia, di rivivere e risentire gli stessi sentimenti provati da un altro. «Il comprendere è la forma fondamentale, diversa da ogni percepire e niente affatto fondata sul percepire, della partecipazione di un essere che ha l'essenza all'esser-così di un altro spirito, così come l'autoidentificazione e la co-esecuzione è la forma principale della partecipazione alla sua esistenza»[19].

La profondità della persona è raggiungibile mediante questo tipo di partecipazione basato sulla simpatia e sulla immedesimazione affettiva, ma soltanto l'*amore* consente la comprensione totale dell'altro. «L'amore è il movimento in cui ogni oggetto concretamente individuale e portatore di valori perviene ai valori superiori possibili per esso e in base alla sua determinazione ideale, ovvero è quel movimento attraverso il quale tale oggetto raggiunge l'essenza del suo valore ideale, del valore che gli è proprio»[20].

Solo l'amore, dunque, consente la comprensione della persona e si rafforza nel desiderio sempre crescente del bene dell'altro, esaltandone l'autonomia e la diversità. Amare una persona significa non volerla diversa da quella che è, ma amarla per quell'*individuum unicum et ineffabile* che esso rappresenta.

> «L'amore moralmente valido è quello che amando non fissa lo sguardo sulla persona perché essa ha queste o quelle proprietà ed esplica queste o quelle attività, perché ha questa o quella "dote", perché è "bella", ha delle virtù, ma è quell'amore che coimplica nel suo oggetto quelle proprietà, attività, doti, per il fatto che esse appartengono a questa *persona individuale.* Soltanto questo, pertanto, è anche *amore assoluto*, giacché non dipende dal possibile mutamento di queste proprietà, attività»[21].

---

[19] *Ibidem*, p. 320.
[20] *Ibidem*, p. 344.
[21] *Ibidem*, p. 249.

Proprio per la sua profondità e radicalità, l'amore raggiunge il suo culmine nel Cristianesimo, dove l'atto d'amore si realizza nella creazione e arriva fino al sacrificio volontario di sé per la salvezza dell'altro.

La concezione scheleriana dell'amore permette di superare i limiti che lo psicologismo e il naturalismo avevano imposto al soggetto, considerando questo sentimento come un fenomeno universale e oggettivo, che è nell'uomo in quanto è nel cosmo ed è in Dio.

> «L'amore dell'uomo è solo una speciale varietà, anzi una funzione parziale di una forza universale che agisce efficacemente in tutto e verso tutto. L'amore è sempre stato per noi, dinamicamente, un divenire, un crescere, uno svilupparsi delle cose nella direzione di un'immagine originaria, che è posta in Dio. Ogni fase di questa crescita del valore intimo delle cose, che l'amore produce, è dunque sempre anche un luogo di sosta – una stazione intermedia, anche se non ancora tanto lontana sulla strada che va dal mondo a Dio»[22].

4. L'antropologia filosofica

Anche se il tema antropologico diviene primario e prevalente negli ultimi anni della vita di Scheler, tuttavia esso aveva trovato spazio già nello scritto del 1913, *Sull'idea dell'uomo (Zur Idee des Menschen)*. In questo saggio si possono rintracciare molti elementi di continuità tra la prima e l'ultima fase del pensiero scheleriano. Ma è soprattutto il saggio del 1928, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, che costituisce l'opera centrale e più completa sull'argomento. Si tratta del testo di una conferenza dal titolo *Die Sonderstellung des Menschen*, tenuta l'anno precedente a Darmstadt. Esso era nato come prima stesura di un opera più vasta, la *Philosophische Anthropologie*, che Scheler stava ancora elaborando e pensava di poter pubblicare intorno al 1929. La sua morte improvvisa impedì che questo progetto andasse in porto e la *Po-*

---

[22] M. SCHELER, *Ordo amoris*, in *Gesammelte Werke*, vol. X, Berna-Monaco, Francke, 1957, pp. 355-6.

sizione dell'uomo nel cosmo è rimasta la principale fonte d'informazione sulla sua antropologia filosofica.

L'urgenza del tema antropologico nasce da un'esigenza propria del pensiero contemporaneo, il quale, di fronte ai molteplici dati forniti dalle scienze dell'uomo, trova difficoltà ad unificarli per tracciarne un'immagine globale. Sorge così il bisogno di un'antropologia filosofica che sia in grado di servirsi dei risultati delle scienze per trascenderli in una concezione unificante. Così si esprime Scheler:

> «Per antropologia filosofica intendo una scienza dell'*essenza* e della *struttura eidetica* dell'uomo, del suo rapporto con i regni della natura (inorganico, pianta, animale) e con il principio di ogni cosa; dell'origine metafisica della sua essenza e del suo esordio fisico, psichico e spirituale nel mondo; delle forze e delle potenze che agiscono su di lui e sulle quali egli agisce; delle direzioni e delle leggi fondamentali del suo sviluppo biologico, psicologico, spirituale e sociale; tanto dal punto di vista delle sue possibilità essenziali quanto da quello delle sue realizzazioni. Vi è compreso il problema psicofisico del rapporto tra l'anima e il corpo, come il problema del rapporto tra il vitale e il noetico. Solo una tale antropologia potrebbe dare a tutte le scienze, che hanno come oggetto "l'uomo" (alle scienze naturali e mediche, preistoriche, etnologiche, storiche e sociali, alla psicologia normale e genetica, alla caratteriologia) un fondamento ultimo di natura filosofica e insieme sicuri e determinati fini alla loro ricerca»[23].

Tuttavia prima di enunciare la propria antropologia, Scheler traccia una tipologia storica dell'"auto-immagine" dell'uomo occidentale, individuando e delineando cinque "figure-tipo", cinque "rappresentazioni" fondamentali che l'umanità ha dato di se stessa nel corso della storia.

La prima immagine, definita dell'*homo religiosus*[24], trae origine dalle Sacre Scritture. Si ricollega all'eredità giudaico-cristiana imperniata sulla credenza in un mondo soprannaturale e su conseguenti sentimenti di paura e di colpa ereditaria. Tratti da tale

---

[23] M. SCHELER, *Mensch und Geschichte*, in *Gesammelte Werke*, vol. IX, Berna-Monaco, Francke, 1975, p. 120.

[24] *Ibidem*, p. 124.

immagine sono la creazione dell'uomo ad opera di Dio, la sua provenienza da due primi progenitori che vivevano in un paradiso terrestre, la successiva caduta da questo stato di beatitudine e, infine, la redenzione dell'umanità da parte del Dio fatto uomo. L'essenza di questo *homo religiosus* è costituita da un profondo senso di angoscia, ansia, insoddisfazione, che è posto alla base della stessa natura umana e che viene spiegato come nostalgia e desiderio di un bene conosciuto e poi perduto.

La seconda immagine dell'uomo deriva dalla cultura greca che ci presenta un essere "essenzialmente" razionale, un *homo sapiens*[25]. Questa concezione si fonda su una netta e rigida separazione tra animale e uomo, per cui quest'ultimo prende coscienza di sé come di un essere superiore a qualsiasi altro esistente in natura. Il *logos* costituisce il *principium individuationis*, la sua facoltà precipua, assolutamente irriducibile e incompatibile con le altre che caratterizzano invece gli animali. La ragione umana è considerata come un'espressione parziale del *Nous* divino, che agisce attraverso la potenza delle idee e non cessa mai, come principio eterno organizzatore, di produrre questo mondo e l'ordine che lo regola.

Possiamo riassumere in quattro punti fondamentali questa concezione: 1) esiste nell'uomo una scintilla divina; 2) quest'ultima e la potenza che ordina il cosmo dal caos hanno la stessa origine; 3) tale scintilla può, senza bisogno dell'esperienza, mostrare il proprio potere "spirituale"; 4) essa rimane identica attraverso la storia. Su questi quattro punti, caratterizzanti una teoria dell'*homo sapiens* o razionale, sono d'accordo, malgrado tutto ciò che li separa, pensatori come Aristotele, S. Tommaso, Cartesio, Malebranche, Spinoza, Leibiniz e Kant.

A quest'immagine, che dal mondo greco si proietta attraverso molti filosofi fino all'età moderna, si affianca, a partire dalla "rivoluzione scientifica", quella naturalistica e pragmatistica dell'*homo faber*[26]: l'uomo inteso come l'animale più sviluppato, come l'artefice di strumenti altamente specializzati (incluso il linguaggio), che usa una notevole parte della sua energia animale in

---

[25] *Ibidem*, p. 125.
[26] *Ibidem*, p. 129.

attività cerebrali. Secondo questa concezione, quindi, l'uomo non possiede una facoltà razionale che "essenzialmente" lo qualifichi, non si distingue da un punto di vista "qualitativo" dall'animale, ma si distacca da esso soltanto per una differenza di grado. L'umanità non sarebbe altro che una specie animale particolare, in cui vediamo all'opera gli stessi elementi, le stesse forze e le stesse leggi in atto in tutti gli altri esseri viventi con la sola differenza di una più grande complessità nei risultati.

L'immagine dell'*homo faber* è dunque quella di un uomo privo di un principio spirituale o razionale che abbia un'origine metafisica indipendente, di qualcosa cioè che non obbedisca alle stesse leggi che regolano tutti i viventi: le sue attività e capacità peculiari, differenti da quelle degli animali, sono soltanto il risultato di uno sviluppo più pronunciato delle stesse attitudini psichiche che incontriamo già nelle scimmie antropoidi. Questo vale, in particolare, per la sua "intelligenza tecnica" ossia per la sua capacità di adattarsi attivamente e senza indugi alle situazioni nuove e non tipiche per mezzo di un'anticipazione delle strutture oggettive dell'ambiente.

L'uomo soddisfa in questo modo, per questa via contorta e indiretta, le tendenze fondamentali della sua specie, per altro comuni anche ad altre specie animali. Egli può essere definito, dunque, come: 1) l'animale che usa dei simboli; 2) l'animale che si serve di utensili; 3) l'animale cerebrale, cioè l'essere che più di ogni altro ha sviluppato il suo cervello, e in particolare la zona corticale. Non esiste nulla nell'uomo, dal punto di vista organico, morfologico e fisiologico, che non si trovi anche nei vertebrati superiori, e nello stesso modo non vi è alcun principio psichico o noetico che gli appartenga esclusivamente.

L'immagine dell'uomo come *homo faber* ha come suoi lontani antenati il naturalismo di Democrito e il materialismo di Epicuro, e si è sviluppata nel mondo moderno attraverso le filosofie di Bacone e di Hume, degli illuministi e dei positivisti quali Comte, Mill e Spencer, raggiungendo il suo apice con il trasformismo di Lamarck e l'evoluzionismo di Darwin. Molti argomenti d'appoggio a questa concezione sono venuti da pensatori come Hobbes e Machiavelli, non meno che da filosofi o uomini di scienza come Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche, Freud e Adler.

Le tre immagini dell'uomo finora ricordate (*homo religiosus, homo sapiens, homo faber*) hanno in comune una fiducia nel pro-

gresso della storia umana, nell'evolversi dell'uomo e della società verso forme di organizzazione sempre più elevate. Le altre due immagini, quella dell'*homo dionysiacus* e dell'*homo creator*, rompono invece con questa tradizione e annunciano un nuovo orientamento del pensiero antropologico.

L'immagine dell'*homo dionysiacus*[27] sostituisce, alla fiducia nel progresso dell'umanità, comune a tutte le antropologie della filosofia occidentale, la convinzione di una necessaria decadenza dell'uomo. Questi appare come il «traditore della vita» delle sue leggi, del suo sacro senso cosmico, perché, usando alcuni surrogati (linguaggio, utensili) delle qualità e attività vitali naturali, ha accresciuto in maniera morbosa la coscienza di se stesso.

L'uomo costituirebbe in tal modo un'*impasse* nella catena evolutiva, che non può più procedere oltre l'anello rappresentato dall'umanità; questa è perciò destinata all'estinzione, come molte altre specie animali e vegetali. Anche se il suo organismo è in sé sano, l'uomo come tale è una malattia. Il suo spirito, o la sua pretesa ragione, si sono costituiti attraverso il processo di corticalizzazione, per cui la maggior parte dell'energia umana non è al servizio dell'intero organismo, ma è utilizzata per il sostentamento del cervello (per questo l'uomo può essere anche definito come lo «schiavo della corteccia»).

Tutto ciò denota allora una malattia, un orientamento morboso della vita stessa. Il lombrico chiamato uomo può ben sentirsi importante e ritagliarsi un ruolo sempre più centrale nel corso della storia (fondando stati, creando opere d'arte, conquistando nuovi traguardi scientifici) invece di rimanere staticamente legato all'ambiente come un animale: ciò non gli servirà, tuttavia, a superare l'*impasse*, la malattia che costituisce l'essenza della sua stessa vita. Il pensiero e la ragione, di cui va tanto orgoglioso, possono surrogare gli istinti deboli e insufficienti, ma non riusciranno ad evitare un'ineluttabile decadenza. Anche la libertà di scelta, di cui è tanto fiero, non è che un eufemismo per nascondere la mancanza di direzione e la costante indecisione della sua vita a paragone della sicurezza istintiva dell'animale. Tutte le istituzioni e invenzioni umane sono soltanto dei miserevoli sostegni che vengono in aiuto di una razza biologicamente destinata all'estinzione.

---

[27] *Ibidem*, p. 135.

La storia dell'uomo sarà così la storia della graduale decadenza di una specie che è venuta al mondo già mortalmente colpita e che, fin dalla sua origine, ha rappresentato un «passo falso» della vita. E sarà la civiltà stessa che a poco a poco distruggerà l'uomo, come un meccanismo "infernale" che annienterà colui che l'ha messo in moto. Il passaggio dall'espressione spontanea alla comunicazione "premeditata", dall'attività impulsiva alla volontà cosciente, dalla comunità alla società, dalla concezione organica a quella meccanicista del mondo, dalla società basata sul vincolo di sangue allo stato diviso in classi, dalle religioni della terra-madre alle religioni patriarcali e spirituali, dalla magia alla tecnica, dalla metafisica alla scienza, indica la direzione del cammino dell'umanità verso la morte.

Come nella concezione dell'*homo sapiens*, anche nell'immagine dell'*homo dionysiacus* lo spirito o ragione appare separato dall'animalità ovvero dalla vita; e i due aspetti dell'uomo, quello razionale e quello "vitale", sono intesi come due entità metafisicamente irriducibili. Nell'immagine dionisiaca, tuttavia, lo spirito appare come un demone, come la potenza distruttrice della vita. L'uomo dionisiaco, pertanto, si oppone nettamente all'*homo sapiens* o all'uomo apollineo di tipo greco, di cui costituisce l'ideale antitetico. Per lui, unica via di salvezza è la ricerca, attraverso l'eliminazione dello spirito, grande usurpatore e despota della vita, di un contatto con l'originario slancio vitale per ritrovare con lui l'unità perduta. Possiamo ritrovare echi di questa concezione in Lessing, che definisce l'uomo come «una specie di scimmia rapace, divenuta a poco a poco megalomane per lo sviluppo del suo spirito», e in Bolk, che lo vede come «una scimmia infantile con un sistema disorganizzato di secrezioni interne», nonché nel pensiero di Bachofen, Schopenhauer, Nietzsche e Bergson, oltre che nelle moderne correnti psicoanalitiche.

Se la teoria dell'*homo dionysiacus* avvilisce l'uomo, o meglio l'*homo sapiens* (che è stato identificato con l'uomo *tout court* da quasi tutto il pensiero occidentale), come nessun altro sistema filosofico aveva mai fatto, al contrario, la quinta immagine dell'uomo, quella dell'*homo creator*[28], lo esalta e ne dà una visione

---

[28] *Ibidem*, p. 141.

così fiera ed elevata da non poter essere paragonata con nessun'altra precedente.

Questa nuova forma d'antropologia, che ha ripreso l'idea nietzschiana del *superuomo* e le ha dato nuove basi razionali, assume un aspetto filosofico soprattutto in Kerler, Hartmann e nell'esistenzialismo sartriano. La base di questa teoria è l'ateismo, inteso come postulato della società e della responsabilità. L'ateismo dei secoli precedenti (materialismo, positivismo, ecc.) considerava l'esistenza di Dio come qualcosa in sé desiderabile, ma assolutamente indimostrabile. Lo stesso Kant, che aveva confutato le prove dell'esistenza di Dio nell'ambito della Ragion pura, aveva finito col porre questa esistenza come postulato universale della Ragion pratica. L'antropologia a sfondo ateo dell'*homo creator* sostiene invece che, indipendentemente da ciò che possiamo o non possiamo dimostrare, un Dio non può, non deve esistere, se la responsabilità, la libertà, il dovere non sono semplici parole, se l'esistenza dell'uomo deve avere un senso.

La negazione di Dio, quindi, non dà all'uomo la sensazione di una liberazione dalle sue responsabilità, ma al contrario è avvertita come la condizione che esalta tale responsabilità. Soltanto in un mondo meccanico e non teleologico c'è la possibilità di un'esistenza moralmente libera, mentre dove c'è un Dio provvidenziale e onnipotente non c'è libertà per l'uomo di progettare responsabilmente il proprio destino. Nella frase nietzschiana «Dio è morto» si esprime proprio la responsabilità morale ultima dell'uomo che ha assunto su di sé gli attributi (predestinazione e provvidenza) caratteristici della divinità.

L'esserci soffermati su queste cinque auto-immagini dell'uomo, così come le ha tracciate Max Scheler, è servito a mostrare come sia possibile, attraverso un'analisi storico-filosofica, enucleare dalle più grandi correnti di pensiero una concezione dell'uomo, un'antropologia filosofica. In ogni filosofia, dunque, è individuabile una risposta "al problema dell'uomo"; essa tuttavia, in genere, scaturisce dal corpo complesso di un sistema filosofico, e sovente bisogna cercare nel suo interno per estrarla e metterla in luce (così come ha fatto Scheler). Raramente il problema dell'uomo è stato tematizzato a sé, isolato come problema e affrontato singolarmente in modo relativamente autonomo rispetto alle altre questioni filosofiche o comunque ha avuto un posto prioritario tra esse. Per i filosofi del passato era un problema che poteva essere impostato

alla luce dei più generali e primari problemi metafisici, ontologici, etici, cosmologici, ecc. e la soluzione dipendeva da essi.

Nel nostro secolo, invece, si è avvertita l'esigenza di rendere esplicito il problema dell'uomo e di assegnargli un posto centrale e prioritario; di impostarlo in maniera relativamente indipendente rispetto agli altri problemi filosofici; di cercare di dare ad esso una risposta attraverso strade nuove, che comportano in generale un più stretto legame con le scienze, e non attraverso una deduzione coerente da un sistema filosofico già costruito; di cercare una soluzione che aspiri a un grado di oggettività il più prossimo possibile a quello delle scienze, almeno a quello delle scienze umane. Si è avvertita, insomma, l'esigenza di una *nuova* antropologia filosofica.

Ed è proprio Max Scheler, nel periodo che va dal 1922 al 1928, quando ormai le varie scienze umane erano notevolmente sviluppate, a compiere il primo significativo tentativo di delineare e chiarire il concetto di uomo attraverso un'interpretazione dei dati scientifici. Il metodo antropologico-filosofico da lui peculiarmente usato affonda le radici in quell'esigenza di concretezza, propria del metodo fenomenologico, che costituisce la matrice della sua formazione filosofica. L'orizzonte di "pre-comprensioni" in cui si muove è segnato da un lato dalla filosofia fenomenologica, e dall'altro da una aspirazione etico-religiosa, che tiene in particolare conto le esigenze spirituali ed esistenziali dell'individuo.

Nello scritto *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Scheler ci presenta un denso compedio di tutta la problematica volta a dare «alcuni chiarimenti sull'*essenza dell'uomo in rapporto alla pianta e all'animale* e sulla sua *particolare posizione metafisica*»[29]. La sua indagine mira ad accertare se il «concetto, che attribuisce all'uomo come tale una *posizione particolare* del tutto differente da quella di qualsiasi altra specie vivente, *sia legittimo o meno*»[30]. Di qui la necessità di rivolgersi alle scienze, specialmente alla biologia e alla psicologia, «poiché la posizione particolare del-

[29] M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, Reiche, 1928, in *Gesammelte Werke*, vol. IX, op. cit., trad. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, Roma, Armando, 1997, p. 118.

[30] *Ibidem*, p. 119.

l'uomo può essere chiarita solo esaminando l'intera struttura del mondo biopsichico»[31]. E dall'esame delle teorie biologiche e psicologiche allora in vigore, Scheler estrapola una visione unitaria e organica del mondo vivente, basata sulla costruzione di una «*gerarchia delle energie e delle facoltà psichiche* nell'ordine in cui sono state via via poste in evidenza dalla scienza»[32]. Questa interpretazione gli consente di fornirci un'immagine dell'uomo la cui novità non consiste tanto nei contenuti, bensì nel modo in cui è stata ricavata: attraverso un'interpretazione dei risultati delle scienze, tramite una specifica metodologia che individua e fonda l'antropologia filosofica.

Nell'esporre la gerarchia delle diverse forme di «energie e facoltà psichiche», Scheler prende l'avvio dal gradino più basso, proprio delle piante, che si manifesta come un «impulso affettivo del tutto privo di coscienza, di sensazione e di rappresentazione»[33]. Questo «impulso affettivo» si caratterizza soltanto come uno stato di «avvicinamento a...» o di «allontanamento da...» e quindi si risolve in un piacere o in una sofferenza del tutto privi di oggetto[34]. La pianta non possiede «nessuna sensazione» e «nessuna memoria», ma soltanto «*un generico impulso di crescita* e riproduzione»[35], manifestazione del più generale impulso affettivo.

Chiarisce Scheler:

> «a proposito della pianta, io parlo per l'appunto di un impulso affettivo *extatico* per mettere in evidenza la totale mancanza di quella segnalazione degli stati organici a un centro, propria della vita animale, la completa assenza di un ritorno della vita su se stessa, di una ancor primitiva re-flexio, e infine di una sia pur flebile interiorità cosciente»[36].

---

[31] *Ivi.*

[32] *Ivi.*

[33] *Ibidem*, p. 120.

[34] Il piacere e la sofferenza, secondo Scheler, sono privi di *oggetto* in quanto l'impulso affettivo non possiede ancora una specifica direzione e una determinata finalità, ma può manifestarsi solo come moto di allontanamento o avvicinamento come accade per esempio a una pianta che si rivolge verso la luce (cfr. *ivi*).

[35] M. SCHELER, *La posizone dell'uomo nel cosmo*, op. cit., p. 121.

[36] *Ibidem*, p. 122.

Sarebbe quindi assente nella pianta qualsiasi capacità di comunicazione e la sua esistenza si esaurirebbe nella nutrizione, nella crescita, nella riproduzione e nella morte.

Nella gerarchia delle forme essenziali della vita psichica, all'impulso affettivo segue l'*istinto*. Scheler si rende conto dell'ambiguità e indeterminatezza di questo termine che, in relazione alle varie discipline, possiede diverse e contrastanti accezioni. Cerca perciò di aggirare l'ostacolo facendo riferimento al concetto di comportamento e al metodo behaviorista, che si stava affermando in quegli anni nella psicologia.

«Il valore del concetto di comportamento – scrive Scheler – consiste appunto nel fatto di essere un concetto *indifferente dal punto di vista psicofisico*. Il che è quanto dire che ogni comportamento è sempre altresì espressione di stati interni, perché non vi è nulla che appartenga alla interiorità psicologica che non si "esprima" anche nel comportamento in maniera immediata o mediata. Pertanto esso può e anzi deve essere chiarito sempre in *duplice maniera*, psicologica e fisiologica ad un tempo; per cui è ugualmente errato preferire la spiegazione psicologica a quella fisiologica e viceversa. Il "comportamento" è il campo "intermedio" di osservazione dal quale si deve partire»[37].

È possibile in tal modo giungere a una definizione e comprensione dell'istinto attraverso il comportamento corrispondente, che presenta, secondo Scheler, le seguenti caratteristiche: deve avere un senso bene preciso, cioè deve essere finalizzato all'utilità dell'individuo che lo compie; deve mantenere un «ritmo rigido e costante»; deve rivelarsi utile alla specie; deve essere innato ed ereditario, in quanto l'atto istintivo è «una capacità specifica di comportamento» che non deriva da acquisizioni dovute all'abitudine, all'addestramento e all'intelligenza; infine, il comportamento istintivo deve essere completo sin dall'inizio, anche se suscettibile di specializzazione ad opera dell'esperienza. In conclusione, gli istinti non sono atti intelligenti divenuti automatici, ma veri e propri automatismi particolarmente perfezionati, più evidenti in

---

[37] *Ibidem*, p. 125.

quegli animali che hanno un comportamento istintivo molto rigido e non presentano alcun tratto di comportamento intelligente. Al contrario l'uomo, in cui l'intelligenza e la memoria associativa si rivelano più plastiche e meglio individualizzate, ha «istinti molto più retrogradi».

Dopo l'istinto, nella scala gerarchica delle energie e facoltà psichiche, Scheler pone in successione due ulteriori «modi di comportamento», l'uno «conforme all'abitudine» e l'altro «intelligente»[38]. Al primo, che riassume in sè i fatti relativi all'associazione delle sensazioni e al riflesso condizionato, dà il nome di *memoria associativa*. Essa è attribuibile a tutti gli esseri viventi che sono in grado di modificare il loro comportamento in maniera lenta, costante e biologicamente utile. Questa modifica comportamentale si verificherebbe per mezzo di un «esercizio» basato sul «principio del successo e dell'errore»: l'animale compie spontaneamente dei «movimenti di prova» ed è spinto a ripetere più frequentemente quelli che gli tornano utili; esso acquisterebbe in tal modo un'abitudine qualitativamente diversa dalle precedenti, risultando, per così dire, «addestrato» spontaneamente.

Ciò è possibile grazie ad uno sviluppo dei meccanismi nervosi, che permettono di automatizzare certi comportamenti che si sono rivelati utili. In ogni caso, per Scheler è importante sottolineare che l'emergere del principio associativo e della sua attività coincide con il declino della rigidezza istintiva e, quindi, con la crescente emancipazione dell'individuo dalla costrizione degli istinti. In questo senso, l'individuo si affranca dal legame con la specie ed è in grado di adattarsi a situazioni nuove. Occorre tuttavia ricordare che, se la memoria associativa appare come uno strumento di liberazione nei confronti degli istinti, essa si presenta ancora come un principio piuttosto rigido rispetto all'intelligenza pratica.

L'emancipazione dall'istinto, la capacità di sottrarsi ad un comportamento istintivo, presente già negli animali superiori, diventa ancor più evidente nell'uomo, che può addirittura scindere i suoi impulsi dal contesto delle esigenze biologiche. L'impulso sessuale, ad esempio, sciolto dal ritmo istintivo della vita, può trasformarsi in una fonte autonoma di piacere, che trova la sua ragione d'essere in se stesso, soffocando completamente il suo messag-

---

[38] *Ibidem*, p. 131.

gio biologico. Perciò Scheler può concludere che «solamente nell'uomo questa capacità di isolare la tendenza dal comportamento istintivo e di separare il piacere funzionale e il piacere fine a se stesso, acquista le forme più mostruose; tanto che si è potuto a ragione affermare che l'uomo è sempre o *superiore* o *inferiore* a un animale ma non può mai essere un animale»[39].

La quarta forma essenziale della vita psichica è, secondo Scheler, l'*intelligenza pratica*, la cui caratteristica precipua consiste nella capacità di rispondere a una situazione nuova mai precedentemente sperimentata, di attuare un comportamento inedito, diversamente da quanto consente la memoria associativa che permette solo un comportamento acquisito tramite addestramento. L'intelligenza pratica, dunque, sempre produttiva e mai riproduttiva, si manifesta in circostanze che non solo sono atipiche e nuove per la specie, ma lo sono soprattutto per l'individuo. Il comportamento intelligente si attua all'improvviso ed è indipendente dal numero delle prove ed errori che l'hanno preceduto. Esso è determinato dalle «reciproche relazioni oggettive» dei vari elementi ambientali percepiti, da cui si origina la nuova rappresentazione che permette di risolvere il problema.

A questo punto Scheler si imbatte nel nodo centrale della sua problematica. Può un comportamento intelligente essere attribuito pure agli animali? Le risposte degli scienziati, con riferimento in particolare alle scimmie antropoidi, non sono concordi; tuttavia Scheler è d'accordo con Köhler nel riconoscere che in alcuni casi, come nei ben noti esperimenti di quest'ultimo sulle scimmie, ci troviamo di fronte ad atti di vera e propria intelligenza[40], anche se si tratta di un'intelligenza legata esclusivamente ai fini pratici dell'organismo. Ma allora, «se bisogna attribuire l'intelligenza anche all'animale, vi è tra questo e l'uomo qualcosa di più che una semplice differenza di grado, vale a dire una *differenza di essenza?*»[41].

Il pensiero tradizionale, di fronte a questo problema, ha fornito per Scheler due tipi di risposte entrambi inaccettabili. Il primo tipo riconosce la specificità dell'uomo nell'intelligenza e nella

---

[39] *Ibidem*, p. 137.
[40] *Ibidem*, p. 140.
[41] *Ibidem*, p. 142.

possibilità di scelta, e nega questa facoltà agli animali; il secondo genere di risposte, rappresentato dall'evoluzionismo darwiniano e lamarckiano, sottolinea, al contrario, la continuità tra animale ed uomo, negando che fra i due esista una differenza irriducibile, un "salto" qualitativo costituito dall'intelligenza, secondo quanto affermano anche coloro che accreditano l'immagine dell'*homo faber*, precedentemente esposta.

L'inadeguatezza di queste soluzioni consiste, per Scheler, nel fatto che la discussione viene così ad essere imperniata sull'errata questione se sia o meno l'intelligenza e la facoltà di scelta quel fattore particolare che caratterizza l'uomo e lo distingue "essenzialmente" dall'animale. Occorre invece cercare la differenza qualitativa in un *nuovo principio* che

> «si trova *fuori da* tutto ciò che noi possiamo definire nel senso più lato come "vita". Ciò che fa sì che l'uomo sia veramente "uomo", non è un nuovo stadio della vita – e neppure di una delle sue manifestazioni, la "psiche" –, *ma è un principio opposto a ogni forma di vita in generale e anche alla vita dell'uomo*: un fatto essenzialmente e autenticamente nuovo che come tale non può essere ricondotto alla "evoluzione naturale" della vita; ma semmai, solo al fondamento delle cose stesse: a quello stesso fondamento, dunque, di cui la "vita" non è che *una* manifestazione»[42].

Questo nuovo principio è lo «spirito», il quale, nelle sfere finite dell'essere, si manifesta nella «persona». Questa è quel «centro di atti» che si distingue nettamente da tutti gli altri «centri funzionali», o meglio «centri psichici» della vita.

> «La caratteristica fondamentale di un essere spirituale, qualunque possa essere la sua costituzione psico-fisica, consiste nella *sua emancipazione esistenziale da ciò che è organico*, nella sua libertà, nella sua capacità che esso, o meglio il centro della sua esistenza, ha di svincolarsi dal potere, dalla pressione, dal legame con la "vita" e con quanto essa abbraccia, e quindi altresì dal legame con la propria "intelligenza" ancora sottomessa alla tendenza»[43].

---

[42] *Ibidem*, p. 143.
[43] *Ibidem*, p. 144.

L'essere umano, dunque, si differenzia nettamente dall'animale, che vive immerso nella realtà concreta e non può rifiutarsi di rispondere agli stimoli che riceve, in quanto può opporre alla realtà un rifiuto.

> «Paragonato all'animale che dice sempre di sì alla realtà effettiva, anche quando l'aborrisce e fugge, l'uomo è *colui che sa dir di no*, l'*asceta della vita*, l'eterno protestatore contro quanto è solo realtà [....] l'uomo è l'eterno "Faust", la *bestia cupidissima rerum novarum*, mai paga della realtà circostante, sempre avida di infrangere i limiti del suo essere "ora-qui-così", sempre desiderosa di trascendere la realtà circostante»[44].

In tal modo l'uomo scheleriano si avvicina a quello della psicoanalisi[45], che reprime le proprie tendenze istintive sublimandole in attività spirituali. Infatti, come l'uomo scheleriano, grazie al "no" che è in grado di proferire nei confronti della realtà, può elevarsi verso il mondo ideale dello Spirito, così l'uomo della psicoanalisi, attraverso la sublimazione dei propri impulsi, può dirigere la propria energia libidica verso le più elevate attività di pensiero.

Infine, secondo Scheler, l'esser "segnato" da un principio spirituale è per l'uomo condizione e spiegazione dell'idea di Dio. Infatti, nel momento in cui, grazie allo Spirito, l'essere umano riesce ad emanciparsi dal mondo circostante, subito si pone il problema della sua esistenza e di quella del mondo, trovando nell'idea di Dio, come "persona" infinita e perfetta, l'unica soluzione possibile. L'uomo si riconosce *teomorfo*, rivolto intenzionalmente verso Dio e si caratterizza in riferimento al fine ultimo del suo autotrascendimento che è l'infinità di Dio.

Attraverso questa rapida e sintetica panoramica del pensiero scheleriano e, in particolare, della sua più importante opera antropologica, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, abbiamo voluto mostrare, al di là dei contenuti, il modo nuovo con cui l'Autore ha cercato una soluzione al problema-uomo. Egli è partito da un presupposto filosofico, di tipo fenomenologico-ontologico, estremamente forte e coattivo; ma da esso non ha dedotto una determinata

---

[44] *Ibidem*, p. 159.

[45] R. PADELLARO, *Itinerario teoretico di Max Scheler*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano, Fabbri, 1970, p. 21.

immagine dell'uomo, bensì si è rivolto in modo programmatico e sistematico ai risultati delle scienze e ha cercato di ricavare da esse, attraverso un inevitabile filtro filosofico, un'interpretazione dell'essere umano. Il suo interesse si è concentrato sulla biologia (e le sue considerazioni possono essere in molti casi qualificate come etologiche, con una sorprendente anticipazione della moderna disciplina) e sulla psicologia, intesa in senso lato come scienza delle caratteristiche psichiche dell'uomo e dell'animale. Tenendo ben presenti i contributi offerti da queste scienze, Scheler ha compiuto un'analisi comparata fra l'animale e l'essere umano, al fine di individuare i tratti tipici di quest'ultimo.

Giunge così a riconoscere all'essere umano un elemento peculiare, la possibilità di «dire di no», di «trascendere la realtà», elemento che non può essere ridotto ad altre facoltà comuni anche agli animali; e invoca per giustificarlo un principio «diverso», un fattore opposto a quello vitale che condivide con tutti gli altri viventi: lo Spirito. Il presupposto filosofico riaffiora quindi nelle conclusioni; Scheler ha infatti voluto salvare la specificità umana spostando il discorso su un piano metafisico e riattualizzando quelle che erano le sue presupposizioni di partenza, ossia l'esigenza ontologico-esistenziale e il bisogno di dare un fondamento metafisico all'essenza dell'uomo. Tutto questo fa di Scheler il fondatore dell'antropologia filosofica in senso moderno, insieme ad altri autori che poi lo seguiranno, come Helmut Plessner e Arnold Gehlen[46].

5. La posizione dell'ultimo Scheler: il *Geist* e il *Drang*

Nelle sue ultime opere Scheler prende in considerazione la presenza di forze irrazionali, che acquistano ai suoi occhi sempre maggiore importanza e giungono a possedere un impeto e un'efficacia, di cui lo spirito sembra ormai privo. Questa consapevolezza dell'influenza e del peso di una realtà irrazionale non indebolisce la precedente convinzione della centralità e irriducibilità dello Spirito, ma porta il nostro Autore a rifiutare a quest'ultimo una caratteristica che finora gli aveva sempre attribuito: l'efficienza,

---

[46] Cfr. A. GEHLEN, *L'uomo la sua natuta e il suo posto nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 1983; H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), in *Gesammelte Schriften* (10 voll.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980-1985.

l'attitudine ad essere un principio di realizzazione. Il *Geist*, per l'ultimo Scheler, non ha in se stesso il potere di portare all'esistenza, di realizzare le idee e i fini che ha immaginato, ma deve prendere questa capacità dalle forze vitali. Lo Spirito è di per se stesso impotente e non è in grado di compiersi con i propri mezzi.

La forza vitale e irrazionale, su cui Scheler nella sua analisi dell'uomo e della natura pone l'accento, è da lui definita come *Drang*, un impulso primitivo, una potenza cieca, che si colloca al centro della vita per quanto elementare essa sia. Questo impulso fondamentale, che viene via via differenziandosi e moltiplicandosi in tendenze sempre più complesse man mano che si passa dal mondo vegetale a quello umano, rappresenta, in un certo qual modo, l'antitesi dello Spirito e del mondo spirituale. È paragonabile al demoniaco goethiano; è una forza temibile, priva d'intelligenza che come il caso gioca con la nostra esistenza; non è radicalmente negativa, ma piuttosto indifferente al bene e al male.

Dal conflitto tra la razionalità impotente del *Geist* e la forza cieca del *Drang* deriva la dottrina scheleriana dell'«impotenza dello spirito». Il *Geist* è originariamente del tutto privo di potenza, di forza, di attività; e perché possa averne, anche in quantità limitata, è necessario che intervenga l'ascesi, la repressione delle pulsioni istintive e la conseguente sublimazione.

Sebbene questi due elementi, il *Geist* e il *Drang*, siano essenzialmente distinti, nell'uomo divengono interdipendenti: lo spirito idealizza la vita, ma soltanto quest'ultima può rendere attivo ed efficace lo spirito. Se quest'ultimo giunge a penetrare i fatti, a trasformare un comportamento individuale o collettivo, a inserirsi nel divenire storico, ciò non è mai dovuto soltanto alle idee pure, ma alla loro associazione con gli elementi pulsionali come le tendenze, le passioni e gli interessi. Possiamo paragonare il *Geist* a un paralitico e il *Drang* ad un cieco: solo insieme possono trovare la strada verso una spiritualità potente e verso una vitalità illuminata, a patto naturalmente che il cieco si prenda sulle spalle il paralitico e insieme compensino le loro carenze.

La distinzione tra Spirito e Impulso ricalca l'analoga dicotomia tra un mondo spirituale, regno di verità eterne, di idee e valori assoluti, e un mondo reale, di natura dinamica, derivante da un impulso irrazionale e indeterminato. La sfera spirituale è sprovvista d'energia, la quale invece appartiene al principio che crea la realtà, all'impulso fondamentale: le forze che qui agiscono sono tutte cieche, chiuse a ciò che è idea, forma e significato. L'antitesi

tra realtà e spirito rende difficilmente comprensibile la formazione del mondo concreto. Infatti la realtà non è mai colta nell'esperienza ordinaria allo stato puro, cioè come un caos, ma è organizzata in un cosmo, in quanto la forza che agisce viene disciplinata e specificata dall'essenza. Così si costituisce l'«essente», di cui fanno parte un impulso primordiale e un'essenza.

Ma come raggiungere questa sintesi? Come dare un senso alla realtà e permettere all'essenza di realizzarsi se lo spirito è privo di ogni energia e l'impulso è estraneo ad ogni contenuto ideale? A questa domanda Scheler tenta di rispondere, anche se a volte in modo un po' ambiguo, nell'ambito della filosofia della storia, alla quale affida il compito di esprimere concettualmente le modalità di cooperazione tra lo spirito e la vita. Si tratta di scoprire una legge relativa all'efficacia dei fattori-ideali e dei fattori-reali, legge in virtù della quale si realizza la vita dei gruppi sociali.

I fattori ideali sono costituiti dal mondo delle essenze e dei valori, mentre i fattori reali, che si ricollegano all'impulso fondamentale, al *Drang*, sono rappresentati da tre tendenze: 1) la tendenza alla riproduzione; 2) la tendenza alla crescita e al potere; 3) la tendenza alla nutrizione. Queste tre tendenze fanno parte dell'essenza dell'uomo e sono presenti e determinanti in ogni momento della sua storia. La legge della collaborazione tra i fattori ideali e quelli reali deve essere concepita in funzione del dualismo fenomenologico e ontologico sostenuto da Scheler, e può essere così formulata: tutto ciò che, tra le essenze ideali, diviene reale, cioè accede all'esistenza storica concreta, deve questa esistenza all'opera degli impulsi fondamentali.

In altri termini le idee acquisteranno potere e possibilità d'azione solo quando si uniranno a interessi, a pulsioni, a forze collettive. Così, quando una realtà spirituale (una religione, una corrente artistica) prende consistenza e si diffonde nel mondo e tra le masse, essa, in qualche modo, si degrada: è questa una legge inevitabile di qualsiasi attualizzazione umana di valori e significati. Inversamente, tanto più lo spirito è puro, tanto più è impotente nel senso dell'azione efficace nella società e nella storia.

Applicando alla filosofia della storia la sua concezione dualista dello spirito impotente e dello slancio vitale cieco, Scheler cerca di riavvicinare le interpretazioni idealiste e materialiste, conservando certi aspetti delle une e delle altre. Tra *Geist* e *Drang* si stabilisce così un rapporto ambiguo fatto di antitesi, ma anche di complementarità tra quei due termini che all'inizio sembravano antitetici.

Ci siamo trovati, in tal modo, di fronte ad una crescita dell'idea di "impotenza dello spirito" e dell'importanza data da Scheler al peso delle forze istintive nella sua concezione del mondo e dell'uomo. Scheler proietta questa tensione tra spirito e impulso fin nel principio primo del mondo e giunge così ad abbandonare il suo originario teismo e a dare un'interpretazione dei rapporti tra Dio e l'uomo, che si pone in contrasto con la sua precedente filosofia della religione.

Il rifiuto del teismo è, infatti, un altro degli elementi dominanti nel pensiero dell'ultimo Scheler. Certamente il concetto di un Essere assoluto rimane valido e la sua esistenza è confermata. Ma pur designandolo ancora come "Dio", il nostro Autore non gli attribuisce più tutte quelle caratteristiche che da sole giustificavano l'uso del suddetto termine: l'essere assoluto non è più puro spirito, non è più persona, ha perso la sua onnipotenza e la perfezione assoluta. Lo spirito è ancora uno dei suoi attributi, ma, in Dio come nell'uomo, esso è impotente; anche l'idea di creazione è ormai superata.

D'altra parte dobbiamo anche definire l'Assoluto come un *Drang* irrazionale, come la forza cieca che sta alla base dell'esistenza e che si dispiega con esuberanza nella natura inorganica e nella vita. La tensione tra spirito e impulso non si trova quindi soltanto nel mondo e nell'uomo, ma anche nell'essere assoluto. Non può esserci in Dio quella «pace perfetta» che non si riscontra neppure nell'uomo e nel mondo. L'autorealizzazione della divinità, dunque, non può giungere a compimento senza la storia del mondo, senza la storia dell'uomo. Il Dio è necessariamente un Dio che «si fa», che «diviene», non un Essere perfetto ed autosufficiente nella sua infinita trascendenza e neanche un creatore che ha dato vita al mondo soltanto "per la sua gloria".

Al posto del Dio personale e creatore subentra un impersonale *Weltgrund*, che ha in sé la «tensione primordiale» dello spirito e dell'impulso, i quali devono cercare di raggiungere «una reciproca penetrazione» in quella «violenta tempesta che è il *mondo*» per conseguire così «la progressiva ideazione e *spiritualizzazione delle forze oscure* celate dietro le immagini delle cose e il simultaneo potenziamento *vivificatore dello spirito*»[47].

---

[47] M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, op. cit., p. 172.

Il rapporto uomo-Dio si trasforma da una relazione tra creatore e creatura, in una collaborazione e in una reciproca cooperazione.

> «Il principio delle cose, per *realizzare* la sua *deitas*, la propria pienezza di idee e di valori, per realizzare se stesso nel corso temporale del processo cosmico, dovrebbe liberare l'impulso creatore del mondo; dovrebbe per così dire far suo tale processo con il quale e mediante il quale giunge nel tempo alla realizzazione della propria essenza. E l'"Essere-per-sé" potrà chiamarsi *esistenza* divina solo nella misura in cui realizzerà, nell'impulso della storia universale, la *deitas* eterna nell'uomo e attraverso l'uomo»[48].

Quest'ultima posizione di Scheler, che mette in luce una diversa concezione della divinità e del suo rapporto con l'uomo, è stata etichettata come un umanismo ateo, un pancosmismo o come un panteismo. Ma fra tutte queste definizioni la più centrata sembra quella di Maurice Dupuy che parla di panenteismo evoluzionistico, intendendo che vi è in tutto il cosmo, compresa la divinità, una spinta ad evolversi, a realizzarsi e che l'uomo contribuisce a tale divenire e sviluppo. Secondo Dupuy sarebbe possibile designare esattamente la posizione scheleriana soltanto con «un termine che evocasse, nello stesso tempo, una trascendenza di Dio nei confronti del mondo e un'azione divina all'interno del mondo per mezzo della quale l'essere-per-sé conquista a poco a poco una perfezione che la sua aseità non gli conferisce direttamente: forse l'espressione panenteismo evoluzionistico indicherebbe al meglio questa idea complessa e non esente da ambiguità»[49].

Nel lungo percorso dell'evoluzione universale la vita umana è appena una breve meteora e, tuttavia, soltanto l'uomo può contribuire alla determinazione e al progresso della divinità stessa. Ancora una volta, quindi, Scheler sottolinea l'importanza dell'uomo, il cui compito, come evidenzia nel suo ultimo scritto *Philosophische Weltanschauung*, pubblicato pochi giorni prima della morte, è di compiersi, realizzando al contempo anche Dio. Sicuramente, partendo da queste premesse, il nostro Autore aveva in animo di rivedere e arricchire la sua concezione antropologica, ma la fine prematura glielo ha impedito.

---

[48] *Ivi*.

[49] M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, vol. II, p. 699.

Opere di Scheler

Gesammelte Werke, Bern, Francke.

Band I: Frühe Schriften (1971).
Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien (1899).
Arbeit und Ethik (1899).
Die transzendentale und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik (1900).
Ethik. Ein Forschungsbericht (1914).

Band II: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1954, 1966, 1980).

Band III: *Vom Umsturz der Werte* (4ª ediz. 1955 [1972] a cura di Maria Scheler; 1ª ediz., Leipzig 1915; 2ª e 3ª ediz., ivi 1919 e 1923).
Zur Rehabilitierung der Tugend (1913).
Das Ressentiment im Aufbau der Moralen (1912).
Zum Phänomen des Tragischen (1914).
Zur Idee des Menschen (1915).
Zum Sinn der Frauenbewegung (1913).
Die Idole der Selbsterkenntnis (1911 col tit. *Über Selbstäuschungen*).
Die Psychologie der sogenannten Rentenhysterie und der rechte Kampf gegen das Übel (1913).
Versuche einer Philosophie des Lebens (1913).
Der Bourgeois (1914).
Der Bougeois und die religiösen Mächte (1914).
Die Zukunft des Kapitalismus (1914).

Band IV: *Politisch-pädagogische Schriften* (1982, a cura di Manfred Frings, Bonn, Bouvier & Co.).
Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg (1915).
Europa und der Krieg (1915).
Der Krieg als Gesamterlebnis (1916).
Die Ursachen der Deutschenhasses. Eine nationalpädagogische Erörterung (1917).
Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Kriege (1916).
Innere Widiersprüche der deutschen Univeritäten. Politik und Kultur auf dem Boden der neuen Ordnung (1919).
Deutschelands Sendung und der katholische Gedanke (1918).

Band V: *Vom Ewigen im Menschen* (4ª ediz., Bern 1954 [1968]; 1ª ediz., Leipzig 1919; 2ª ediz., Leipzig 1923; 3ª ediz. Berlin 1933).
Reue und Wiedergeburt (1917).
Vom Wesen der Philosophie und den moralischen Bedingungen des philosophischen Erkennens (1917).
Probleme der Religion (1918).
Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt (inedito).
Vom kulturelle Wiederaufbau Europas (1918).

Band VI: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* (Bern 1963, 1986).
"*Moralia*".
Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung (1921).
Ueber die positivitische Geschichtsphilosophie des Wissens (1921).
Vom Sinn des Leides (1916).
Vom Verrat der Freude (1916).
Liebe und Erkenntnis (1915).
Über östliches und westliches Christentum (1915).
"Nation" und Weltanschauung.
Über die nationale Idee der grossen Nationen (1916).
Das Nationale im Denken Frankreichs (1916).
Der Geist und die ideelle Grundlagen der Demokratien der grossen Nationen (1916).
Über Gesinnungs-und Zwecksmilitarismus (1916).
Von zwei deutschen Krankheiten (1919).
"Christentum und Gesallschaft": "Konfessionen"
Der Friede unter den Konfessionen (1920/21).
Prophetischer oder marxistischer Sozialismus? (1919).
Arbeit und Weltanschauung (1920).

Bevölkerlungsprobleme als Weltanschauungsfragen (1921).
Zusätze.
Walther Rathenau. Eine Würdigung zu seinem Gedächtnis (1922).
Kleinere Veröffentlichungen aus der Zeit der "Schriften" (1921).
Ernst Troeltsch als Soziologe (1923).
Jugendbewegung (1923).

Band VII: *Wesen und Formen der Sympathie* (1973).

Band VIII: *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Bern 1960 [1980]; 1ª ediz., Leipzig 1926).
Probleme einer Soziologie des Wissens (1924).
Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grezen der pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt (1926).
Universität und Volkhochschule (1921).
Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripte.

Band IX: *Späte schriften* (Bern 1976).
Die Stellung des Menschen im Kosmos (1927).
Philosophische Weltanschauung (1ª ediz. postuma 1929).
Idealismus - Realismus (1927).
Die Formen des Wissens und die Bildung (1925).
Mensch und Geschichte (1926).
Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs (1927).
Spinoza. Eine Rede (1923).

Band X: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, Zur ethik und Erkenntnislehre (Bern 1957, 1986).
Tod und Fortleben (1916).
Über Scham und Schamgefühl (1913 con il titolo *Das geschlechtliche Schamgefühl und seine Funktionen*).
Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit. Zusätze (inediti del 1912).
Absolutsphäre und Realsetzung der Gottes Idee. Zusätze (inediti del 1915).
Volbilder und Führer. Zusätze (inediti del 1912-14).
Ordo Amoris (inediti del 1914-16).
Phänomenologie und Erkenntnistheorie (inediti risalenti al 1913).
Lehre von der drei Tatsachen. Zusätze (inediti risalenti al 1910/11).

Band XI: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. II, a cura di M. Frings: Erkenntnislehre und Metaphysik (Bern 1979).
(Erster Teil)

A) *Manuskripte zur Wesenslehre und Typologie der metaphysischen Systeme und Weltanschauungen* (Weltanschauungslehre).
B) *Manuskripte zur Erkenntnis-und Methodenlehre der Metaphysik als positive Erkenntnis* (Auseinandersetzung mit Gegner).
C) *Manuskripte zur Metaphysik der Erkenntnis.*
(Zweiter Teil)
A) *Manuskripte zu den Metasziensen.*
B) *Manuskripte zur Lehre vom Grunde aller Dinge* (inediti degli anni 1925-1928).

Band XII: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. III, Philosophische Anthropologie, a cura di M. Frings, Bonn, Bouvier Verlag, 1987.
Zur Geschichte und Typologie der menschlichen Selbstegebenheit.
Jüdisch-christlich-theistische Lehre: Homo peccans et redivivus.
Naturalistiche Theorie des Menschen. Manuskripte und Fragmente.
Evolution : Polygenese und Transformation der Menschwerdung.
Zur Konstitution des Menschen.
Der Sphärenunterschied vom Psychischen und Physischen.
Zur Metaphysik des Menschen.
Monopole des Menschen.
Altern und Tod.
Weitere aufzeichnungen zu Altern und Tod (inediti degli anni 1922 e seguenti).

Band XIII: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. IV, Philosophie und Geschichte, a cura di M. Frings, Bonn, Bouvier, 1990.
Manuskripte zu Politik und Moral und Die Idee Ewigen Friedens und des Pazifismus (1926-28).
Erster Teil: Politik und Moral.
Zweiter Teil: Zur Idee des Ewigen Friedens und des Pazifismus (Hauptteil. Zusätze).

Band XIV: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. V, Inedita und Varia-Varia I, a cura di M. Frings, Bonn, 1993.
Logik I (1905-6).
Biologievorlesung (1908-9).
Vorlesung zur Sozialphilosophie (1921-22).
Selbstanzeige: Die transzendentale und die psychologische Methode (1901).
Bausteine zur einer biologischen Weltanschauung (1914).
Recensione di: I. A. Möhler, *Symbolik*, Neue Ausgabe, in «Die Weißen Blätter», I/6(1914).
Recensione di: H. Gomperz, *Philosophie des Krieges in Umrissen*, in «Dritte Beilage zur Vossischen Zeitung», n. 501 (1915).

Selbstanzeige: Die transzendentale und die psychologische Methode (1901).
Prefazione a: O. Gründler, *Elemente einer Religions philosophie aufphänomenologischer Grundlager* (1922).
Prefazione a: P. L. Landsberg, *Wesen und Bedentung der platonischen Akademie* (1929).
Prefazione a: H. Lützeler, *Formen der Kunsterkenntis* (1924).
Prefazione a: M. G. Stoker, *Des Gewissen-Erscheinungsformen und Theorien* (1925).
Prefazione a: A. A. Grünbaum, *Herrschen und Lieben alz Grundmotive der Weltanschauungen* (1925).
Prefazion a: A. Peters, *Psychologie des Sports* (1927).
Prefazione a: *Rand-und Textbemerkungen in Edmund Husserls "Ideen"* (1913).

Traduzioni italiane

Crisi dei valori (trad. parziale di *Vom Umsturz der Werte* dalle prime edizioni del 1915, 1919, 1923, a cura di F. Sternheim), con introd. di A. Banfi, Milano, Bompiani, 1936. Comprende *Il risentimento...*, parti de *Il futuro del capitalismo*, e di *Riabilitazione della virtù*. Attualmente è esaurito.
Il pentimento (trad. di *Reue und Wiedergeburt*, a cura di G. Alliney) Milano, F.lli Bocca, 1941. Attualmente esaurito.
Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori (trad. parz.. di luoghi di Der *Formalismus...*, a cura di G. Alliney, Milano, F.lli Bocca, 1941). Attualmente ripubblicato in ediz. integrale a cura di G. Caronello, Milano, San Paolo, 1996.
Amore e conoscenza (trad. di *Lieber und Erkenntnis*, a cura di L. Pesante), Padova, Liviana, 1967.
La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi (trad. di *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, inoltre di *Zur Idee des Menschen, Zum Phänomen des Tragischen* e *Versuche einer Philosophie des Lebens*, a cura di R. Padellaro), Milano, Fabbri, 1970. Attualmente esaurito.
L'eterno nell'uomo (trad. di *Vom Ewigen im Menschen*, a cura di U. Pellegrino, con introduzione dello stesso), Milano, Fabbri, 1972. Attualmente esaurito in questa edizione; è stato ripubblicato dalla editrice Logos di Roma.
Il risentimento nell'edificazione delle morali (trad. di *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, a cura di A. Pupi), Milano, Vita e Pensiero, 1975.
Sociologia del sapere (trad. di *Probleme einer Soziologie des Wissens*, a cura di D. Antiseri, introd. di G. Morra), Roma, Abete, 1966 e 1977.

Pudore e sentimento del pudore (trad. di *Über Scham und Schamgefühl*, a cura di A. Lambertino), Napoli, Guida, 1979.
Essenza e forme della simpatia (trad.di *Wesen und Formen der Sympathie*, a cura di L. Pusci, con introd. di G. Morra), Roma, Città Nuova, 1980.
Borghesia, socialismo e intuizione del mondo (trad. di *Der Bourgeois, Prophetischer oder marxisticher Sozialismus?* e *Arbeit und Weltanschauung*, a cura di F. Bosio, con introduzione e note dello stesso), Brescia, La Scuola, 1982.
Il dolore, la morte, l'immortalità (trad. di *Tod und Fortleben* e *Vom Sinn des Leides*, a cura di A. Rizzi, con introd. di F. Biasutti), Leumann, Elle Di Ci, 1983.
Pagine scelte dalle opere di Max Scheler (antologia con introduzione e note a cura di F. Bosio), Roma, Ianua, 1986. Attualmente esaurito.
Il futuro del capitalismo, (trad. di *Die Zukunft des Kapitalismus*, a cura di R. Racinaro), Napoli, Guida, 1988.
Amore e odio, pref. e trad. di A. Zhok, Milano, 1993.
L'idea di pace e il pacifismo, pref. di A. Scivoletto, intr. e trad. di P. L. Milano, Allodi, 1994.
Idealismo-Realismo, intr. e trad. di F. Bosio, Napoli, 1995.

Scritti su Max Scheler in italiano

ALLINEY G., *Il personalismo di Max Scheler*, in «Archivio di filosofia», 1957, 7, pp. 261-266.
ALTAVILLA A., *Oggettivazione e finitezza in Max Scheler*, Bari, Studi e ricerche, 1990.
BERNARDI C., *Il fondamento dell'obbligazione morale secondo Scheler*, in «Rassegna di Scienze Filosofiche», 1961, 14, pp.199-215.
BOBBIO N., *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica*, Torino, Istituto Giuridico, 1934.
-, *La fenomenologia secondo Max Scheler*, in «Rivista di Filosofia», 1936, 27, pp. 227-249.
-, *La personalità di Max Scheler*, in «Rivista di Filosofia», 1938, 29, pp. 97-126.
BOSIO F., *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Roma, Abete, 1976.
-, *Invito al pensiero di Max Scheler*, Milano, Mursia, 1995.
CARAMELLA S., *Max Scheler*, in *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano, 1953, vol. 11.
DEVIZZI A., Recensione dell'opera *Crisi dei valori*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1939, 31, pp. 211-213.

DURISSIMI M., *Forme del sapere e società di Max Scheler*, Torino, Ediz. di Filosofia, 1962.
ESCHER DI STEFANO A., *Il coraggio della verità. Max Scheler e la riflessione sull'uomo*, Napoli, Guida, 1991.
FERRETTI G., *Rassegna di studi scheleriani in lingua tedesca*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1965, 57, pp. 483-498 e 808-847.
-, *Fenomenologia e Teoria della conoscenza in Max Scheler*, ibid., 1966, 58, pp. 25-62.
-, *Gli sviluppi della concezione fenomenologica scheleriana*, ibid., 1967, 59, pp. 64-102.
-, *Max Scheler. I Fenomenologia e antropologia personalistica. II Filosofia della religione*, Milano, 1972.
-, *Scheler. Introduzione bibliografica*, in Aa. Vv., *Questione di storiografia filosofica*, vol. 4/1: Bausola A. (a cura di), *Il pensiero contemporaneo*, Brescia, La Scuola, 1978.
FILIPPONE V., *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, Milano, A. Giuffré, 2 voll., 1964-69.
LAMBERTINO A., *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, Firenze, La Nuova Italia, 1996.
LAVELLE L., *Intelligenza e Simpatia,* in *Studi sul pensiero contemporaneo*, Milano, Bocca, 1953.
LUPORINI C., *L'etica di Max Scheler*, in «Studi Germanici», 1935, 1, pp. 320-345.
MAZZANTINI C., *L' "irrazionalismo" nella "filosofia della religione". Con particolare riguardo a Max Scheler e Rudolf Otto*, in *Il problema dell'esperienza religiosa* (Atti del XV Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, 1960), Brescia, Morcelliana, 1961, pp. 294-301.
MENGHI C., *Valori e diritto nel pensiero di Max Scheler. Dialettica dell'emozionale,* Milano, 1979.
MORSELLI E., *Dell'odierna rinascita religiosa in Germania*, in «Rivista di Filosofia», 1936, 27, pp. 210-226.
PACI E., *Nota sull'etica di Max Scheler*, in «Nuova Italia», 1937, 12, 1938. Ripubblicato con il titolo: *Scheler e il problema dei valori*, in E. Paci, *Pensiero, Esistenza e Valore*, Messina, Principato, 1940.
PADELLARO R., *Itinerario teoretico di Max Scheler*, Introduzione a Max Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano, Fabbri, 1970.
PEDROLI G., *Scheler e l'intenzionalità della vita emozionale*, in «Filosofia», 1951, 2, pp. 253-272.
-, *Max Scheler. Dalla fenomenologia alla sociologia*, Torino, Ed. di «Filosofia», 1952.

-, *Scheler e l'analisi dell'uomo morale*, in «Filosofia», 1952, 3, pp. 33-44.
-, *L'immanentismo dell'ultimo Scheler*, in «Filosofia», 1953, 4, pp. 393-404.
PEISER W., *L'etica di Max Scheler*, in «Archivio della Filosofia Italiana», 1933.
RACINARO R., *Uno strano realismo: corpo, persona e intersoggettività in Max Scheler* e *Quotidianità e "filosofia della domenica" Aporie tra il primo e il secondo Scheler*, in *Il futuro della memoria*, Napoli, Guida, 1985.
RICONDA G., *Introduzione al pensiero di Max Scheler. Fenomenologia e analisi della vita emozionale*, Torino, Giappicchelli, 1983.
ROSSO C., *Figure e dottrine dei filosofi dei valori*, Napoli, Guida, 1973.
SCIACCA M. F., *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Brescia, Morcelliana, 1946.
STEFANINI L., *Esistenzialismo emozionale*, in *Il momento dell'educazione*, Padova, Cedam, 1938.
TACCONE GALLUCCI N., *Introduzione all'etica del Bergson e dello Scheler*, Lecce, Milella, 1963.
VANNI-ROVIGHI S., *Filosofia e religione nel pensiero di Max Scheler*, in *Religione e Filosofia*, Milano, Vita e Pensiero, 1936.
WOJTYLA K., *Max Scheler. Valutazione sulla possibilità di costruire l'etica sulle basi del sistema di Max Scheler*, Roma, Libreria editrice Vaticana, 1980.

Max Scheler

Sull'idea dell'uomo
Tentativi per una filosofia della vita
La posizione dell'uomo nel cosmo

«Sic enim scriptum est: "et finxit Deus adhuc de terra omnes bestias" (Gen. 1, 25). Si ergo et hominem de terra et bestias de terra ipse formavit, quid habet homo excellentius in hac re, nisi quod ipse ad immaginem Dei creatus est? Nec tamen hoc secundum corpus, sed secundum intellectum mentis de quo post loquemur».
S. AUGUSTINUS: *De Genesi ad litteram*. Liber VI, Cap. 12.

1. Prefazione

In certo senso tutti i problemi fondamentali della filosofia si possono ricondurre alla domanda che cosa sia l'uomo e quale posto e posizione metafisica egli occupi entro la totalità dell'essere, del mondo, di Dio. Non a torto molti pensatori del passato solevano fare della «*posizione dell'uomo nel tutto*» il punto di partenza di ogni problematica filosofica, l'orientamento cioè (per la ricerca) del luogo metafisico dell'essenza dell'«uomo» e della sua esistenza.

I *Pensées* di Pascal fanno sempre convergere su questo punto le linee prospettiche di tutta la problematica filosofica. Malebranche inizia la sua *Recherche de la vérité* con la puntualizzazione metafisica di questo luogo. L'uomo è il nuovo arrivato dalla natura subumana? È un «re spodestato»? Pascal racchiude tutta la sua dottrina nell'ambito di questa domanda: l'uomo è asceso fino a se stesso? O è disceso fino a se stesso? L'idea di Dio è necessaria per la sua unità e per distinguerlo dagli altri esseri? Oppure questa stessa idea costituisce solo un'immagine creata dall'uomo? Queste erano, press'a poco, le domande che quei pensatori si ponevano.

Vi è forse chi trova siffatte domande già «invecchiate» e incompatibili con la situazione intellettuale odierna. Potrebbero esserlo, per chi confonda l'abito mitico-simbolico assunto in que-

sto o quel luogo, con il *contenuto*, ma non lo sono, se si penetra al di là di codesto abito. Tutta la filosofia attuale è appunto impregnata del contenuto oggettivo di questa domanda. La polemica dello psicologismo e dell'antropologismo, con la filosofia critica trascendentale da un lato e la fenomenologia dall'altro, riconduce costantemente alla domanda se e fino a che punto le leggi e i principi logici, etici ed estetici siano veri e validi «in dipendenza», ovvero «indipendentemente» dall'organizzazione della natura umana. Nel I volume delle *Ricerche logiche*, Husserl combatte con un argomento decisivo l'«antropologismo» della logica fino al nostro tempo, per il quale le leggi logiche si limiterebbero a esprimere delle leggi funzionali «del pensiero umano», anziché delle leggi eidetiche fondate sull'essenza dell'«oggetto» come tale e quindi indipendentemente dall'esistenza e dalla struttura della specie *homo*. L'autore ha dimostrato, in forma rigorosamente scientifica, come lo stesso errore antropologistico sia rinvenibile in gran parte dell'etica fino ai nostri giorni[1]. Le sue affermazioni costituiranno la premessa e il sostegno delle seguenti indagini

A differenza di quella accennata, un'altra problematica che riconduce l'«*idea di uomo*» al suo contenuto *unico*, nasce al confine tra la storia e la storia naturale.

Nel corso dell'ultimo secolo è stata molto in voga l'idea che, relativamente a ipotetici fattori gnoseologici, esista una certa continuità essendovi solo una differenza di grado tra la storia, fondata sulla conoscenza di fonti, documenti, monumenti e comunemente denominata conoscenza *intellettuale* mediante *segni* significativi, e la cosiddetta «storia naturale», che, in base a dati e a fatti attuali percepibili nello spazio, *ricostruisce* secondo «leggi naturali» le condizioni antecedenti della natura (e anche dell'uomo), considerando tali condizioni come *cause* ipotetiche di quei dati e di quei fatti. Non è questa la sede per mostrare attraverso quale serie di ragionamenti errati si sia giunti a questa opinione[2].

---

[1] Vedi dell'autore *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werttethik, I e II.*

[2] Da anni vado denunciando questi errori nelle mie lezioni universitarie sulla filosofia della storia, e mi propongo di criticarli in un lavoro su tale argomento che uscirà nel prossimo anno.

Felix Gottl, nella sua opera fondamentale, *Le frontiere della storia*, ha tentato di sventare codesto pregiudizio.

Nessun ponte e nessun sentiero per quanto esiguo congiunge di fatto l'*homo naturalis* e la sua preistoria, ricostruita su ipotesi, con l'«uomo» della storia che siamo in grado di *comprendere* in base alle leggi dei significati intellettuali, e nel cui passato possiamo guardare direttamente, indipendentemente da *ogni* tipo di «conclusioni causali», grazie alla fonte, al monumento, al documento.

Pertanto ogni problema che si muova nell'ambito del cosiddetto «passaggio dell'uomo dallo stato di natura a quello di cultura», per usare una vecchia formula, – e dunque anche i problemi della cosiddetta origine «dello» Stato, «della» lingua, «del» diritto e così via – è sbagliato fin dall'origine qualora venga impostato storicamente. Tutti questi problemi sono infatti di pertinenza *metafisica* e non «storica».

Le numerose dottrine relative a uno «stato di natura dell'uomo», conosciute dalla storia, ci hanno dato solo un'immagine arbitraria, suggerita di volta in volta dagli attuali interessi politici, la quale non «chiarisce» nulla, ma ha essa stessa bisogno di essere psicologicamente e storicamente chiarita[3].

Un altro ambito di problemi, infine, è delineato dalla dottrina *biologica dell'evoluzione*, che inserisce l'«uomo» inteso come oggetto delle scienze naturali, nell'evoluzione della specie. L'unità desunta da quelle caratteristiche, onde si può parlare dell'«uomo» come di una specie zoologica, deve essere attentamente confrontata con quell'unità che designa l'«uomo» nelle scienze dello spirito e nella filosofia.

Il seguente saggio vuole offrire solo qualche osservazione su questi tre problemi, che dovrebbero esser distinti con maggior precisione in una trattazione più rigorosa e sistematica.

---

[3] Ciò vale per tutte le «teorie dello stato primordiale» della teologia, meno che per le dottrine di Hobbes, di Rousseau, di Darwin e Spencer ecc.

2. L'unità dell'uomo

Le religioni e i filosofemi si sono sforzati fin qui più di spiegare *in che modo e donde* nascesse, anziché *che cosa* è l'uomo. Raramente si sono preoccupati di definire quell'oggetto, per la cui origine avevano immaginato tante favole, in parte portentosamente belle, in parte straordinariamente insipienti.

Per dei millenni, si dovette badare a distinguere l'uomo da *Dio* e da tutti gli infra-esseri, inseriti tra lui e gli dèi, come gli angeli, gli eroi, i dèmoni, le ombre, gli spettri. E ciò per «preservare» la sua esistenza particolare, ed evitare che egli se ne volasse autonomamente in un cielo qualsiasi. Solo un dissidio remoto, che giungeva allo *spirito* da un lontano passato, solo una «*caduta*», un «peccato» potevano giustificare, secondo una prospettiva spirituale, l'esistenza dell'uomo e il suo stato singolare.

In tempi recentissimi, l'*onus probandi* subì un capovolgimento persino nei pensatori religiosi. L'uomo sembrò scomparire nell'animalità, nella natura inferiore, per cui si dovette cercare, *ultima spes*, una ulteriore differenza che lo «salvasse», impedendogli di degradarsi completamente in essa.

Vi è però un fatto alquanto sorprendente: l'uomo, fino ad oggi, è «progredito» a tal punto (e anche chi è scettico sul progresso deve ammetterlo) che al tempo in cui credeva di essere un Dio era molto più consapevole della propria animalità, di oggi che, sorridendo con protervia, si definisce un animale. L'uomo è un ente così vasto, vario e poliforme che ogni definizione si dimostra troppo limitata. I suoi aspetti sono troppo numerosi!

Nessuna meraviglia dunque, se anche le più famose definizioni dell'uomo appaiono tutte discutibili. Per alcuni secoli ha prevalso nell'Europa occidentale la definizione classica greca per cui egli sarebbe «*homo sapiens*» o «*essere ragionevole*». Sotto la formula aristotelica – che accordava all'uomo in genere una facoltà speciale, un'«*anima ràtionalis*» per l'intuizione del mondo (ϑεωρία) – questa definizione penetrò in seguito nella dottrina della Chiesa. Anche se si dovette considerare questa «ragione» come più o meno debilitata dal peccato originale, al fine di giustificare la grazia, la redenzione e tutto l'apparato della salvezza, l'essenza dell'uomo rimase per la filosofia cristiana l'«*anima rationalis*».

Lutero, opponendosi per primo al dissolversi di quanto era cristiano in quella grecità che gli appariva come una paganizzazione

del rinascimento, reputò l'«uomo naturale» come completamente «corrotto» e guastato, e lo definì espressamente come «*caro*» (carne).

Ora, se quella di «essere ragionevole» non costituisce soltanto una definizione accidentale dell'uomo, inteso già in maniera generica come unità, bensì una definizione sostanziale e definitiva, bisogna riconoscere che essa contiene più di una difficoltà. Infatti diventa quasi impossibile distinguere l'uomo dai restanti esseri razionali finiti – come per esempio gli angeli – e c'è da chiedersi, come già Locke a Leibniz, se per caso un pappagallo che disegni con il becco sulla sabbia la figura del teorema di Pitagora, debba essere definito «uomo». La domanda di Locke è però meno insidiosa di quanto egli credesse; infatti se il mio cane si nascondesse dietro un paravento e, occhieggiando di quando in quando, mi guardasse far colazione in modo da farmi accorgere che non vuole essere visto, in tal caso sarei pronto a scommettere che si tratta di un uomo sotto un incantesimo. Che forse le stesse cose inerti non assumono a volte un qualche aspetto umano, quando sembra che si comportino in maniera quasi tendenziosa o assumano un'espressione apparentemente piena di significato? Io sarei tentato di considerare una persona sotto un incantesimo anche una valigia che si trovasse sempre sotto mano quando ne avessi bisogno, oppure che in quel momento non ci fosse mai. L'obiezione circa gli angeli è decisamente più efficace.

Solo di recente ci si è scagliati contro questa definizione, cercandone una migliore. Già due filosofi greci (Aristotele[4] e Anassagora), discutevano se l'uomo avesse le mani perché era ragionevole o se invece possedesse la ragione perché aveva le mani. Evidentemente la polemica tra «razionalismo» e «pragmatismo» non è poi così nuova come si crede! Henry Bergson afferma che l'uomo più che «*homo sapiens*» è «*homo faber*», un essere cioè che lavora perfezionando strumenti, per cui «ragione» e

---

[4] Vedi ARISTOTELE, *De partibus animalium*:
«'Αναξαγόρας μὲν οὖν φησὶ διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναιτῶν ζῴων ἄνθροπον. Εὔλογον δὲ διὰ τὸ φρονιμώτατον εἶναι χεῖρας λαμβάνειν. Αἱ μὲν γὰρ χεῖρες ὄργανον εἰσιν, ἡ δὲ φύσις ἀεὶ διανέμει, χαθάπερ ἄνθρωπος φρόνιμος, ἕκαστον τῷ δυναμένῳ χρῆσθαι».

«logica» si sarebbero formate soltanto nell'esercizio delle sue occupazioni, quale «precipitato del lavoro». Ma Bergson non intende questa affermazione alla maniera dei vecchi positivisti per i quali la caratteristica principale dell'uomo era la lingua e l'utensile, derivati, secondo loro, senza soluzione di continuità, dalle primitive forme occasionali, proprie delle specie di scimmie superiori. Dietro la «ragione» e la «logica», vi è per lui una coscienza spirituale, la quale, nell'uomo di un certo *livello* che va affrancandosi dalla schiavitù delle esigenze biologiche, è in grado di cogliere con l'«intuizione» il mondo *come è in sé*, facendo così progredire l'uomo verso il «superuomo»[5]. L'uomo inteso come animale «del lavoro», «dell'utensile», «del segno» (come angusto si rispecchia in queste definizioni lo spirito di un'epoca che crede di poter definire l'essenza di una cosa a partire dalla sua «prestazione»!) è perciò per Bergson solo un uomo di seconda categoria!

La maggiore ingenuità non la dimostrano però coloro che, come Bergson, accolgono questa definizione di «*homo faber*» per umiliare l'uomo nella sua antica e proterva autoconcezione di «essere ragionevole», e per chiarirgli come solo a partire dall'idea e dall'illuminazione di Dio, egli acquisti una sua fisionomia superando la natura animale; ma la dimostrano quei positivisti e quei pragmatisti, che fanno uso di questa definizione e pretendono nel contempo di attribuire all'uomo una sorta di nuova «dignità»: la «dignità del lavoro». Chi non vede come un essere, costretto a costruirsi strumenti di lavoro artificiali, unicamente per perpetuare la propria specie, *agisce* in maniera estremamente ridicola?

I positivisti credono di scorgere nel *linguaggio* e nell'*utensile* quelle sfere di fatti concreti dove sono anzitutto reperibili i graduali passaggi dalla bestia all'uomo. Ma un esame attento di quanto sostengono, dimostra come essi fraintendano sia l'*essenza della parola* che quella dell'*utensile*.

Poiché negli animali vi sono manifestazioni espressive e *segnalazioni* di vari tipi (come i richiami, i diversi segnali di attacco, di fuga ecc., rivolti dal pioniere al resto dell'orda) non si potrebbe, affermano, intendere la parola e il linguaggio come uno stadio più progredito e più complesso di quei modi di influenza reciproca?

---

[5] Vedi a questo proposito H. BERGSON, *L'évolution créatrice.*

Senonché, tra *espressione* e *linguaggio*, i risultati delle indagini fenomenologiche hanno dimostrato un *totale divario*. Un grido di dolore, un «ahi!», un gesto dello stesso tipo «sono espressioni di un *Erlebnis*»; vale a dire che essi si trasformano, senza la mediazione di un atto volontario, a tal punto in movimenti qualsiasi, che – accanto a quell'effettivo nesso causale fra *Erlebnis* e movimento, che può essere affatto sconosciuto al soggetto del movimento espressivo e che non viene assolutamente sperimentato – sussiste un nesso *simbolico* tra l'*Erleben* e l'esprimere, sia per chi «esprime» qualcosa sia per chi la coglie come espressione. Il solo fatto che un complesso di toni, risonanze e rumori sia dato come «suono» (*Laut*) – e sia pure semplicemente come «un suono» là fuori nel corridoio, «un suono» nel bosco – presuppone che in questo complesso io «percepisca» qualcosa che trascende il contenuto sensibile che in esso si «esprime» e si «fa suono». Per cui un «suono» è già qualcosa di molto diverso da un tono, una risonanza, un rumore, o da quel che si dice una semplice associazione di tale complesso con un oggetto rappresentato. Nondimeno, il «suono» resta sempre nella sfera della semplice espressione.

Tutto un mondo separa però anche la *parola* più primitiva dall'espressione. L'elemento affatto nuovo, che appare nella parola, è costituito dal fatto che questa non *rimanda* semplicemente, come fa l'espressione, a un *Erlebnis*, ma *sospinge* anzitutto, e dunque nella sua funzione primaria, *verso un oggetto mondano*. La parola «indica» qualcosa che non ha nulla a che vedere né con il dato sensibile del suono, né con un *Erlebnis*, emozione, intellezione, rappresentazione. Quest'ultimo fatto può però aver luogo nel caso particolare in cui l'oggetto indicato dalla parola sia accidentalmente un *Erlebnis* espresso e nel contempo notificato, come per esempio nella frase «io sento un dolore». Tra un «ahi!» e le parole «io sento un dolore» non c'è solo una differenza di grado: essi sono separati da un abisso! Esprimere in maniera immediata di fronte a un oggetto (per esempio un cielo, un campo primaverile, un nemico) un *Erlebnis* (e cioè una rappresentazione, un'emozione, un pensiero) suscitato da tale oggetto, è cosa affatto diversa dall'*indicare* quello stesso oggetto con la parola o anche dal nominarlo soltanto. L'errore di fondo di ogni forma di «nominalismo» consiste appunto nell'invertire i termini, per cui, dopo aver considerato le parole come una specie di nomi, e precisamente

come mezzi per economizzarli, si fanno derivare a loro volta i «nomi» stessi, dai semplici segni. In tal modo ci si illude di poter sussumere anche la parola nel concetto più lato di «segno» e il linguaggio sotto quello di «sistema di segni». Ma un conto è designare qualcosa «con» le parole, fatto possibile e in virtù del quale la parola acquista funzione di nome; e un altro è sostenere che la parola è essa stessa un tipo di segno e che parlare è un modo di designare. Lo scopo per cui «adoperiamo», «usiamo» le parole, oppure la maniera in cui viene «adoperata» e «usata» una parola nell'insieme – il cosiddetto «uso del linguaggio» – non hanno nulla a che vedere con l'*essenza* della parola stessa. Questa «indica», «significa» qualche cosa, «ha» il suo significato che, – per quanto costituito in maniera vaga – prescrive la sua *possibile* applicazione, il suo uso, o ne circoscrive la sfera. Perciò vi è una differenza *sostanziale* fra la trasformazione semantica di una parola e il fatto di mutare l'uso della parola stessa e del linguaggio. Anche quando un pioniere ripete, in occasioni uguali o simili, un movimento espressivo che serve al branco o a un componente di questo come «segno di pericolo», tale movimento non ha mai il carattere di una parola, per quanto complicato possa essere il suo processo. Il movimento espressivo può solo diffondere su tutto il branco, mediante un contagio psichico, lo stato d'animo che esso esprime[6]. In questo caso non si può parlare neanche di una vera forma di *partecipazione*, nel senso che l'espressione *indichi* delle circostanze pericolose, e che questa indicazione venga appunto «*compresa*».

---

[6] Se noi dunque immaginassimo un sistema di movimenti espressivi e di segnali, le cui tracce fossero rinvenibili negli animali superiori e che fosse ricco di distinzioni sottili come quelle che il significato della «parola» vera e propria possiede nella nostra lingua: un sistema cioè per cui a un numero enorme di oggetti e di loro combinazioni, corrispondessero altrettanti movimenti espressivi strutturati in maniera particolare, nondimeno non vi sarebbe, in un essere che si esprimesse in siffatta maniera, *nessuna traccia di linguaggio.* Al contrario – come afferma giustamente W. von Humboldt – non appena l'espressione raggiunge con chiarezza e distinzione la più elementare connessione con l'idea (nelle parole), noi ci troviamo di fronte alla pienezza della parola secondo l'*insieme* del linguaggio (*Ueber Dias vergleichende Sprachstudium*, 4).

Che cosa significa dunque «capire» una parola? Se qualcuno indicando la finestra dice «il sole», oppure «fuori fa bel tempo», capire significa questo e solo questo: che l'interlocutore, seguendo l'intenzione di chi parla e le sue parole, coglie con lui questo *contenuto oggettivo*: «il sole splende» o «fuori fa bel tempo». Ciò non significa che egli giudica assieme a chi parla: «fa bel tempo»; tanto meno, come sostengono molti psicologi, che egli comprende «originariamente» che chi parla giudica che «fa bel tempo», comprende cioè che nell'altro ha luogo il processo di un giudizio corrispondente alle parole; proprio come quando, con un sospiro, ci viene suggerito che chi sospira soffre. In tal caso infatti chi «giudica così» sarebbe solo colui al quale il giudizio viene *contagiato* o suggerito. Questa ipotesi però esclude per l'appunto ogni vera comprensione della parola, giacché l'atto di intendere che l'altro giudica così, dice questo o quello, non rientra nell'ambito della comprensione mediante parole. Quando però qualcuno anziché comunicare «è bel tempo», afferma «io giudico ora che è bel tempo», allora sì che l'interlocutore coglie un contenuto oggettivo che, in questo caso, è *psichico*: il che costituisce solo un caso particolare della nostra regola. Solo se *rinunciamo* a comprendere un altro, per una ragione qualsiasi, come quando per esempio pensiamo di avere a che fare con un folle, il nostro spirito anziché indirizzarsi senz'altro assieme a lui sul contenuto oggettivo del giudizio, si concentra su questa constatazione affatto diversa: «ora questa persona giudica così; ora afferma nuovamente questo»; solo in questo caso l'interlocutore si configura per noi come un «organismo psichico», che reagisce agli stimoli e agli avvenimenti del suo ambiente con determinati pensieri e determinate espressioni affettive. Al «contenuto oggettivo» colto in comune, viene qui a sostituirsi lo stimolo dell'ambiente», «alla persona» che viene «compresa», l'«organismo psichico» che «reagisce» ed «esprime». Da «persona» con la quale mi «intendo», colui che parla si è trasformato in un «oggetto» di cui cerco di chiarire il comportamento, inteso come «espressione» dei suoi mutevoli stati psicologici, ricercandone le cause.

Ma vi è ancora una ragione per cui la parola e la *comprensione mediante segni* si distinguono come il giorno e la notte. Tutti i segni vivono in virtù di una nostra istituzione e di una nostra convenzione, le quali *presuppongono* una spiegazione mediante *parole* o mediante forme esplicative equivalenti. Non così la parola, la

quale si dà a noi come l'appagamento di una esigenza insita nell'*oggetto stesso*; per cui cerchiamo la parola «giusta», che si adatti cioè all'oggetto secondo l'aspetto che di volta in volta esso ci mostra. E mentre in ogni segnale naturale o artificiale, per esempio nella segnaletica ferroviaria o navale, l'interpretazione del segnale, «come» segnale «di qualcosa», presuppone una particolare comprensione sia pur vaga (e se molto consueta, addirittura logorata dalla funzione) di quel dato *sensibile* assunto convenzionalmente come «segno»; nel discorso, nella comprensione della parola, invece, non è data alla conoscenza la sia pur minima *scissione* tra materiale acustico e significato. Nella comprensione, la parola non si presenta come un *tutto* composito, ma come qualcosa di *semplice* ove solo l'analisi successiva (del filologo e dello psicologo, e dunque solo un atto di *riflessione*) può distinguere un aspetto sonoro da uno semantico (la «parola-corpo» e la «parola-senso»). Solo quando la comprensione è inibita per un motivo qualsiasi (per esempio nel caso di una parola che ci colpisca particolarmente, o di una lingua sconosciuta), l'unità sonora balza *in primo piano, relativamente* a quella semantica.

Perciò non si deve assolutamente pensare che la «parola» e il linguaggio risultino in qualche modo *composti* dalla sensibilità e dall'intelletto. L'essenza, il nucleo della parola sono per l'appunto costituiti da quel *passaggio*, che si verifica nell'*Erlebnis*, da suono a significato, e questi fungono esclusivamente da punto di partenza e di arrivo per un *movimento* intenzionale dello spirito. Solo per questa ragione una parola può mutare, nel corso di una serie di sviluppi storici, sia la sua sostanza sonora sia il suo significato (modificazione fonetica e modificazione semantica), senza nondimeno perdere la sua identità e cessare di essere «questa parola». L'elemento che permane identico è costituito per l'appunto da quel *passaggio* da suono a significato, che noi sperimentiamo e che costituisce proprio l'essenza della parola. Il noto argomento di Herder e di Hamann contro il dualismo kantiano di «intelletto e sensibilità», che cioè, stando al presupposto di facoltà conoscitive così originariamente distinte, il *linguaggio* diverrebbe inconcepibile, trova in questo dato di fatto fondamentale la sua più completa giustificazione.

Per la stessa ragione, è un errore voler intendere la facoltà di parlare propria dell'uomo, a partire dal fatto che quest'ultimo possiede, diversamente dall'animale, il «suono articolato»; oppure

voler addirittura ricondurre questa stessa capacità di articolare i suoni a una qualche particolarità anatomica o fisiologica dei suoi organi della parola. Quello che noi chiamiamo «suono articolato» non è che la *conseguenza* di una articolazione significativa, nella quale i dati del mondo interiore ed esteriore vengono colti dall'uomo. Solo così si spiega perché, quando ascoltiamo una lingua straniera che non comprendiamo, *non* siamo in grado di articolare, nell'unità di una parola e di una frase, le impressioni acustiche che ci giungono come un torrente di suoni inarticolati. Le cosiddette «unità di articolazione» del materiale acustico sussistono dunque esclusivamente in virtù di quelle unità *significative* che noi scopriamo in esso nell'atto di «comprendere»[7].

Ciò che pertanto costituisce l'unità di *una* parola, non è né il suo materiale acustico, né il suo significato. Che non sia il suo contingente materiale acustico concreto, è ovvio. Una stessa parola può esser proferita piano o forte, lentamente o in fretta, con voce acuta o profonda, senza per ciò stesso cessare di essere *una* parola. Ma non è neanche la *disposizione* del materiale sonoro, o meglio quel fenomeno della *forma* (*Gestaltphänomen*) della parola, che si fonda sul materiale sonoro, a dare alla parola stessa la sua unità. Il «tono» (volume) e il «tono» (fenomeno uditivo) non rappresentano la parola stessa[8]; senza dire che la medesima unità formale acustica può costituire in lingue diverse una stessa «parola». D'altra parte, una parola può mutare il suo significato, mentre lo stesso significato può esser dato mediante parole diverse (l'*homme*, l'uomo). Queste delucidazioni sembrano però farci sfuggire l'unità essenziale della parola.

Quest'unità infatti è irraggiungibile se si parte dalla *falsa* premessa che la parola, o la sua unità, consista esclusivamente nell'«associazione» di una cosiddetta «rappresentazione significa-

---

[7] Questo giudizio di W. von Humboldt appare del tutto esatto: «Anche l'articolazione dei suoni, che costituisce l'enorme differenza tra il mutismo degli animali e il discorso umano, non può esser chiarito da un punto di vista fisico. Solo la forza dell'autocoscienza costringe la natura fisica a quella netta divisione e delimitazione dei suoni che noi chiamiamo articolazione» (*Op. cit.*, 5).

[8] Vedi a questo proposito gli argomenti poco convincenti nell'opera di H. PAUL, *Prinzipien der Sprachgeschichte*, Halle, 1880.

tiva» con un complesso di suoni e di movimenti, con le cosiddette sensazioni motorie sperimentate nell'atto di pronunciarla, e con l'immagine scritta. Di fatto, *tutte* queste componenti possono in varie occasioni venir meno, *senza* pertanto distruggere l'unità della parola; come d'altronde possono esserci *tutte*, anche in *assenza* della parola stessa. Se noi volessimo andare ancor più a fondo alla questione, troveremmo che persino il corpo della parola costituisce una *forma schematica in un insieme affatto disgregato*, che deve esser ancora ricondotta a una cosa data in sé; e che, «come tale», può, per sua natura, non soltanto «rivestirsi», «materializzarsi» e rappresentarsi mediante questi diversi materiali (acustici, motori, ottici); ma, sempre per questa sua natura, può farlo mediante uno schema dato simultaneamente nello spazio, come del resto mediante uno schema ritmico dato invece successivamente nel tempo (per esempio mediante un materiale acustico motorio). La *scrittura* (come sviluppo e stabilizzazione da un lato dei gesti indicativi e dall'altro del disegno e della scultura più primitivi) è, almeno secondo la sua *essenza*, una rappresentazione materializzata della «parola», o meglio del «corpo della parola», tanto originaria quanto la lingua. Anche se, da un punto di vista storico, il linguaggio ha generalmente preceduto la scrittura, non è né il linguaggio stesso, né il possesso della capacità linguistica a creare la parola, ma è la parola e il suo possesso che hanno reso anzitutto possibile il *linguaggio*. La corporizzazione vocale dunque non appartiene affatto all'essenza della parola; essa ne costituisce solo l'«abito» più naturale, il più vicino alla sua essenza, a causa della particolare organizzazione della natura umana e della particolare malleabilità di questo materiale[9].

Quanto è stato detto, dimostra come l'essenza e il possesso della parola siano di già il *presupposto* di ogni possibile questione intorno alla cosiddetta origine del linguaggio e della scrittura. Ma di ciò non tengono conto quei positivisti e quei pragmatisti, i quali vogliono dedurre dapprima la parola dal linguaggio o dalla capacità di parlare, per poi tentare di dedurre il linguaggio stesso da quei «segnali» e da quelle «manifestazioni espressive» stabili, che si ripresentano automaticamente in condizioni analoghe, e rinve-

---

[9] Ci limitiamo qui a sottolineare l'importanza di questa asserzione per delineare il concetto della «parola di Dio».

nibili già negli animali superiori. Per quanto si cerchi di tendere il filo del «passaggio», il «parlare» non può diventare parola, né le abitudini possono diventare linguaggio, vale a dire espressione mediante *parole*, nel senso più rigoroso del termine[10].

Solo le *parole* possono esser parlate. All'inizio del linguaggio è la parola; e l'animale non parla, perché non possiede la parola. Una «storia» positiva può esserci solo relativamente all'inizio e al mutamento della *rappresentazione* della parola e del suo *uso*, ma non per quel che riguarda la parola stessa. Pertanto anche se l'affermazione «la parola (che ha fatto sì che l'uomo abbia parlato) è venuta da Dio», non porta ovviamente alcun contributo «scientifico» al problema dell'origine del linguaggio; essa si pone nondimeno come l'unica risposta sensata a una domanda priva di senso, se impostata da un punto di vista storico; si pone cioè come la trascrizione *metafisica* di un problema che, considerato come «storico», è uno pseudo-problema.

La parola è un *fenomeno originario*. Quale presupposto significativo essa è pertanto anche uno strumento fondamentale per poter *conoscere* ogni «*storia*», che, come tale, si distingue completamente dall'obiettiva successione temporale degli avvenimenti. La storia infatti è una continuità di coscienza e di significato istituita nel corso dell'essere e del divenire, in virtù della parola. Ed è appunto perché costituisce essa stessa tutta la «storia» che la parola non ha una «storia», e nessun «ponte» o «passaggio» la unisce alla cosiddetta storia naturale. «L'uomo esiste solo in virtù del linguaggio; nondimeno, per inventare il linguaggio egli doveva già esser uomo» (W. von Humboldt).

La stessa cosa vale per lo *strumento*. Noi troviamo infatti che le scimmie superiori, gli elefanti e così via riescono a inserire, tra la loro attività e l'obiettivo, manipolazioni o spostamenti di ogget-

---

[10] Alle banali teorie di un'origine graduale del linguaggio Wilhelm von Humboldt oppone queste affermazioni veramente magistrali: «Invero il linguaggio deve essere considerato, secondo la mia più profonda convinzione, come insito immediatamente nell'uomo... Non giova a nulla ammassare, per scoprirlo, millenni su millenni... Perché l'uomo possa veramente comprendere una *sola* parola, non come semplice impressione sensibile, ma come suono articolato che designa un concetto, il linguaggio deve già esistere in lui in *tutta* la sua coerenza» (*Op. cit.*, 13).

ti affatto sensati e adeguati allo scopo: la scimmia per esempio getta sul suo «nemico» sassi e frutti. Ma non è il fatto di usare una cosa come mezzo volto a un fine, a conferirle l'unità essenziale dell'«*utensile*». Se io uso una chiave come martello per bussare alla porta, quella rimane una chiave e non diventa un martello. Se poi, per spiegare il «passaggio» da ciò che è usato come mezzo all'utensile, si ricorre, come fa il Romanes, al concetto di «utensile occasionale», non si fa altro che usare una parola priva di senso. Poiché a *distinguere* l'utensile da un oggetto «usato come semplice mezzo, è per l'appunto l'unità rigorosa della *forma* di un materiale, la quale costituisce nel contempo quell'unità intrinseca significativa che trascende quel significato occasionale conferito all'oggetto stesso da tutti quegli scopi per cui viene momentaneamente usato. Secondo un'analisi più approfondita, l'utensile presenta sempre una sua *struttura significativa*, che è posta solo in un secondo momento a servizio di determinati scopi e trasformata poco per volta da questi; la quale struttura, quanto più possiede l'essenza a-teleologica di una piccola opera d'arte o di un oggetto ornamentale, tanto *più* ci rimanda alle sue «origini». Pertanto ciò che pone l'utensile al di sopra di un mezzo occasionale per le nostre esigenze biologiche, è essenzialmente quella stessa forza spirituale che agisce altresì nella genesi della cultura spirituale affatto a-teleologica; solo che, nella formazione dell'utensile, tale forza si pone *liberamente a servizio* dell'appagamento di un bisogno, mentre nella formazione della cultura, tralasciando codesto fine, rappresenta e porta a termine *affatto* liberamente un suo *proprio* contenuto. Proprio per questo, però, la formazione dell'utensile e di tutto ciò che appartiene alla «civilizzazione», o a quell'attività spirituale che è il correlato attivo della vita, acquista in ultima analisi senso e valore solo quando si pone come «via verso la cultura» e come libera attività spirituale a essa corrispondente.

D'altra parte, è altrettanto evidente che l'utensile, considerato da un punto di vista vitale, *non è*, come credono i positivisti, una manifestazione positiva della vita che forma gli organi, ma è l'espressione e la conseguenza di una *deficienza* biologica.

Una facoltà atta a formare gli utensili, vale a dire l'«intelletto», fa la sua apparizione solo ove sia già *venuta meno* la possibilità di formare gli organi e la capacità vitale di svilupparli, e dove le forze naturali, per attaccare e abbattere gli altri animali o per trasformare l'ambiente mediante gli organi, si siano indebolite a tal

punto da dover ricorrere all'astuzia. Un animale però, la cui organizzazione si sia irrigidita e stabilizzata, e nel quale la vita – non essendo più in grado di allargare e trasformare il suo ambiente mediante la creazione di nuovi organi – si limiti ad «adattarsi» all'ambiente dato; un animale che sostituisca la carenza di denti e di artigli validi con la semplice astuzia, non è certo «superiore» al restante mondo biologico. Tutt'al più potrebbe esser definito l'«animale ereditariamente malato», talché la sua malattia costituzionale, l'«intelletto» – che sarebbe per così dire davvero la «malattia dello spirito» – verrebbe a essere una specie di *rimedio* per la sua esistenza. Chi può negare che se lo spirito e l'intelletto costituissero solamente una sapiente precauzione (*prudentia*), un «*voir pour prévoir*», e fossero esclusivamente delle armi necessarie «alla lotta per l'esistenza», siffatte armi sarebbero altresì, tra tutte quelle possibili, le peggiori, le più elementari e le più comuni: e dunque solo quei deplorevoli surrogati della formazione di nuovi organi, la cui genesi diventa comprensibile solo se si ammette che lo sviluppo della vita verso organizzazioni più elevate *ha subìto un arresto*. Nell'ambito della specie umana, sono stati sempre le razze e i popoli intimoriti e soggiogati a usare «furbizia», «accortezza», «prudenza», e «calcolo», a servizio della vita. Ora quella «intelligenza» mobile – la quale, a differenza dello «spirito» da un lato e dell'«istinto» dall'altro, si esplica nelle relazioni obiettive, e che facendoci passare da A a B, tende nel contempo a perdere d'occhio la quiddità e l'essenza di A e di B – non è forse la massima espressione di quella stessa insufficienza di energie vitali, che si manifesta in modo straordinariamente accentuato in questi tipi razziali? Se noi approfondissimo la natura degli istinti con quella precisione con cui l'ha penetrata, per esempio, il Fabre nei suoi *Souvenirs entomologiques*, troveremmo che l'istinto è lo spirito che si identifica, compenetrandole, con le attività organiche, con la loro organizzazione, con l'ordine rigoroso del loro succedersi. Esso consiste esclusivamente in «trovate» assolutamente «buone», le quali sono perfettamente adeguate alle situazioni tipiche della vita, e si costituiscono nella misura in cui sono necessarie e in cui possono trasformarsi immediatamente in attività. Queste trovate, dunque, non contengono nulla di più e nulla di meno di quanto non sia necessario per indirizzare sensatamente i passi *successivi* alla soluzione di un compito, posto dall'organizzazione istintiva. L'istinto dunque non è affatto «attività

intellettuale meccanizzata», ma è invece una *forma speciale* dello spirito; esso non è neppure un riflesso più complesso, oppure (nel senso di Loeb) qualcosa di riconducibile ai «tropismi»: esso è lo spirito che domina e indirizza i più svariati movimenti verso un'azione avente un'unità significativa[11]. Relativamente all'istinto, intelletto e pensiero possono esser definiti come un surrogato per la *mancanza* costitutiva di «buone trovate», la quale aumenta in concomitanza con la crescente insicurezza istintiva di una specie. L'intelletto non è una virtù originaria, ma solo la conseguenza di una originaria mancanza: esso è la virtù di una mancanza! Come l'utensile è in se stesso un semplice surrogato di un'evoluzione organica insufficiente, e si è formato anzitutto come conseguenza di un arresto e di una stabilizzazione dello sviluppo puramente vitale; così l'intelletto, che sussume i vari «casi» in regole generali e, calcolando, si affretta a prevenire la vita, è un surrogato dell'istinto che è venuto a mancare o che comunque è diventato malsicuro. Certamente l'istinto ha in sé la possibilità di sbagliare, possibilità che invece manca all'intelletto; esso abbandona subito un'attività non appena viene mutato *un* solo elemento in quella serie ordinata di stimoli, che comanda ogni ulteriore passo dell'organismo. Il sonnambulo che cammina sui cornicioni, cade non appena gli appare nel risveglio qualcosa che non ha nulla a che fare con l'atto del camminare e con la «luna». Ma il principale elemento positivo dell'organizzazione istintiva, il suo perfetto adattamento a un ambito rigoroso di «situazioni», risiede appunto nel fatto che questa possibilità di sbagliare può intervenire solo in casi rarissimi e per lo più in seguito a un intervento voluto dall'uomo. La genesi dell'intelletto con la sua attività calcolatrice corrispondente ha inizio solo quando, venendo meno questo elemento positivo dell'organizzazione, un essere è in grado di riuscire «in tutte le situazioni possibili».

Riconducendo dunque lo spirito, in generale, a una «esigenza vitale», come vuole Herbert Spencer, «l'animale dotato di intelletto e di strumenti» non può esser designato come coronamento del-

---

[11] Cfr. le dimostrazioni spesso molto acute di C. Ll. MORGAN, nel suo libro *Instinkt und Gewohnheit.*

l'evoluzione vitale, ma come un animale costituzionalmente malato, nel quale la vita ha fatto un *faux pas* e che si è smarrito in un vicolo cieco. La conseguenza del *faux pas*, il vicolo cieco, sarebbe appunto la «civilizzazione». Uno dei primi pensatori che si è accorto di questo errore è stato Friedrich Nietzsche, e in questo consiste un suo grande merito. Ma è un peccato che egli non abbia superato questo originale giudizio negativo e si sia limitato a trarre una conclusione, senza esaminarne la *premessa positivistica* per la quale la dignità dell'uomo e il senso della sua vita consisterebbero appunto nell'«intelletto» e nell'«utensile».

L'animale malato, l'animale intelligente e capace di costruirsi degli utensili – senza dubbio qualcosa di assai deforme – diviene subito magnifico, grande e nobile, quando si consideri la sua possibilità di trasformarsi in un *essere che trascende ogni* forma di vita, e nell'ambito di questa, anche se stesso, proprio in virtù di quell'attività che, relativamente alla «conservazione della vita» e ai suoi fini, appare estremamente risibile.

L'«uomo», inteso in questo senso del tutto nuovo, è l'intenzione e il gesto della «trascendenza» stessa, l'essere che prega e cerca Dio. Anzi l'«uomo» non «prega», egli è la preghiera che la vita eleva al di sopra di se stessa; «non cerca Dio», egli è quell'X vivente, che Dio cerca!

È tutto ciò, esattamente nella misura in cui il suo intelletto, i suoi utensili e le sue macchine sono in grado di garantirgli un *ozio libero* per contemplare e amare Dio. Dunque ciò che può giustificare il suo intelletto e l'opera di questo, la civilizzazione, è solo il fatto che essi rendano sempre più permeabile il suo essere a quello spirito e a quell'amore che, in tutti i loro moti e in tutti i loro atti, si orientano come i segmenti di un unico arco verso qualcosa che si chiama «Dio».

Dio è il mare, essi sono i fiumi: e fin dalla loro sorgente i fiumi presentono il mare verso cui corrono.

La cultura spirituale è qualcosa di sublime; e tutto ciò che chiamiamo civilizzazione costituisce soltanto il luogo necessario e il meccanismo esteriore, indispensabile al suo apparire. Ma la sostanza della cultura spirituale, la radice anzi di ogni cultura, è quell'X verso cui si dirigono la preghiera e il moto di un amore sacro: Dio.

L'errore delle teorie dell'uomo, fino ai nostri giorni, consiste nel fatto che tra la «vita» e «Dio» si voleva inserire ancora una

tappa che potesse definirsi un *essere*: l'«uomo». Ma questa tappa non esiste, giacché *l'impossibilità di diventare oggetto di definizione* costituisce l'essenza stessa dell'uomo. Questi è solo un «*infra*», una «frontiera», un «passaggio», un «apparire di Dio» nel corso della vita, e una eterna «trascendenza» della vita oltre se stessa.

Solo così si può risolvere il problema di una definizione, giacché un uomo definibile non avrebbe senso alcuno. Quella mancanza di perfezione propria di un essere organico, quella mancanza di «buone trovate» che si chiama «pensiero»[12], che riguardate dal punto di vista vitale appare come una malattia, è nondimeno la *pioniera* di qualcosa che è superiore alla vita e all'intelletto, pioniera della creazione spirituale, della cultura e, in ultima analisi, della grazia! Anche la grazia costituisce una buona «trovata». Solo che essa è una trovata che viene da Dio, anzi l'immediata «trovata» di Dio per entrare nella vita, e l'«uomo» è, per la grazia, la porta di tale trovata. Questa non è infatti la trovata dell'istinto che fa sfociare dalla sapienza biologica dei piccoli gorghi a cui la vita dà la forma di organismi occasionali! Inteso come guida verso la grazia, l'«intelletto» – una malattia dal punto di vista biologico – acquista anzitutto il suo senso e il suo significato, ma, visto in relazione alla sua origine biologica, esso non è che un pessimo surrogato.

Pertanto, tra le convinzioni più sciocche dei pensatori moderni c'è quella che l'idea di Dio sia «antropomorfica». Cosa che appa-

---

[12] Nessuno ha sentito tanto intensamente il «pensare» come insufficienza quanto Goethe, la figura umana più perfetta da un punto di vista spirituale. A proposito del pensare e delle sue forme sempre nuove, egli dice:

«Sì, questa è la pista giusta
Che non si sa
Cosa si pensa
Quando si pensa:
Tutto è come un dono».

Oppure: «Il brutto però è che ogni pensare non giova al pensare: bisogna esser giusti di natura, talché le buone trovate ci stiano dinanzi come libere creature di Dio, gridandoci: "eccoci qua!"»; o infine: «Bimba mia, io ho fatto una cosa saggia: non ho mai pensato al pensare».

re tanto più falsa, quanto più si riflette sul fatto che l'unica idea dell'«uomo» che abbia senso è precisamente quella «*teo-morfica*» di un X che sia immagine finita e vivente di Dio, una sua analogia, una delle sue innumerevoli ombre sul grande sfondo dell'essere. È vero che – come dice il vecchio nichilista Senofane, il rapsodo stanco, amareggiato, impotente e oppresso dall'invidia per l'opera di Omero e di Eschilo di cui si nutriva – «gli dèi dei negri sono neri e col naso camuso, quelli dei traci hanno gli occhi azzurri, e anche i buoi e gli asini immaginerebbero Dio come un bue e un asino». Ma il fatto che le cose stiano così, non dipende soltanto dall'immagine meschina e limitata che l'uomo ha di Dio, quanto forse dalla *pienezza di Dio!* Dio ha un cuore per i negri e per i traci, per i buoi e gli asini, ed Egli è *anche* tutto ciò che questi possono credere di Lui; perché è, in qualche modo, tutte queste cose, e innumerevoli altre in misura infinitamente maggiore. Ma poiché anche il Dio nero e labbruto del negro, il Dio del bue e dell'asino è divinità, egli *non* è *nessuna* di queste cose: ma l'eterno modello secondo il quale si forma e cresce il loro essere, il loro principio e il fine. È appunto il loro «Dio», l'oggetto sacro del loro amore, che è sempre superiore a colui che ama. Da quando Gesù volle che i fanciulli «venissero a lui», intorno a essi aleggia un raggio particolare di purezza, di sublimità, di gloria, assente nell'antichità. Essi appaiono tutti come dei luminosi Bambino Gesù; e non perché Gesù Bambino è un «bambino idealizzato», ma al contrario perché il riflesso di Lui si posa sul bambino.

È noto come le teorie sul sole siano state ancor più numerose, multiformi e stravaganti delle idee di Dio. Ma si trattava appunto di teorie sul sole, e nessuno mette in dubbio per ciò stesso la sua esistenza reale, né la verità dell'odierna astronomia.

Appunto perciò l'accusa di «antropomorfismo» suona strana sulle labbra di chi non riconosce nulla *al di sopra* dell'uomo; di coloro per i quali le idee e le leggi di ciò che ha senso o che non ha senso, del vero e del falso, del buono e del cattivo sono solo «conseguenze dell'evoluzione naturale» dell'uomo, «adattamenti» del suo «cervello» e dei sui «processi psichici» all'«ambiente»; e non sono idee e leggi indipendenti dall'esistenza e dalla natura dell'«uomo», che nel loro insieme esprimono la *struttura essenziale* di uno spirito in generale e di tutti i mondi *possibili: di uno spirito, dunque, che ha trovato nell'uomo la sua espressione migliore.* Si può parlare sensatamente di «antropomorfismo» solo

se l'uomo *non* è la «misura di tutte le cose», ma è semplicemente l'unico oggetto delle possibili misurazioni; se in lui, oltre a quella della sua «natura», vigono altresì le leggi di una «sovranatura», che egli coglie nell'esperienza, per poi *distinguere* la semplice «forma umana» delle proprie idee, dalla loro eterna validità oggettiva. Bisogna perciò già possedere nel proprio spirito l'idea di Dio per poter parlare di «antropomorfismo» e anzi per poterne parlare con disprezzo. Di fatto, coloro, che sostengono essere quella di «Dio» un'idea antropomorfica, hanno già affermato in segreto un Dio, e precisamente un Dio *precristiano*, che è solo un ente «sublime». Quel disprezzo negativista che soltanto un soprannaturalismo puramente nominale poteva riversare sull'«uomo», trova la sua espressione in questa accusa di «antropomorfismo». Ora però è grottesco che proprio coloro i quali sono schiavi di valutazioni tradizionali centenarie che credono di deridere, dichiarino guerra al loro Signore remoto e «sublime» con un argomento che in realtà presuppone questo Signore, inteso come il «Signore» ! Anziché dire: secondo la nostra opinione ogni pensiero e ogni rappresentazione è «antropomorfismo» (anche A=A, anche 2x2=4, giacché derivano dalla struttura cerebrale e psichica dell'uomo); dunque è «conveniente» e «vero» quel che, nell'idea di Dio, si presenta come «antropomorfismo», anzi il Dio antropomorfico esiste proprio in virtù di questo antropomorfismo; dunque, tutto quello che l'essere più elevato, l'«uomo», «vertice dell'evoluzione», pone come esistenza, esiste perché è Lui che lo pone. Anziché prender avvio da siffatte conclusioni logiche, essi partono da un integrale *disprezzo* per l'uomo, che avrebbe un senso solo qualora egli non fosse l'essere più elevato, ma un essere inferiore e lontano da Dio. Questi signori non si rendono conto di comportarsi come quell'egregio libero pensatore e «ateo» francofortese del 1848, il quale ogni mattina, inginocchiato dinanzi al suo letto, pregava: «Ti ringrazio, o mio Dio, di avermi fatto diventare ateo!»; ovvero come quegli abitanti di Meclenburgo, monarchici e «tedeschi» fino al midollo, il che è quanto dire tanto servili, da voler «la repubblica con a capo il granduca»! Renan ha ironizzato con molto spirito sugli «atei tedeschi», ancora «convinti di essere atei».

«'L'uomo creò Dio' – replicate voi raffinati.
E non deve amare ciò che ha creato?
Deve forse negarlo proprio perché lo ha creato?
Tutto ciò zoppica e ha lo zoccolo del demonio».

Con questi versi, Nietzsche mostra di aver chiaro quanto laida e volgare sia la dialettica dei sentimenti e delle idee dei nostri cari liberi pensatori monisti. Incapaci di servire Iddio, incapaci di sentirsi piccoli nei suoi confronti, ma ancor più incapaci di sentirsi grandi, anzi titanici, come avrebbe comportato tale negazione, e cioè così grandi da prestar fede a ogni forma di «antropomorfismo», ivi compresa l'esistenza di Dio; essi continuano a professare, con l'antico soprannaturalismo, quel disprezzo per l'uomo, superato dal Cristianesimo nell'umanità di Dio, e a negare nel contempo la sua unica sensata premessa. Concentrare – di fatto – tutti i valori positivi nell'idea di Dio (anziché riversarli sull'uomo, come han fatto i pensatori della corrente nobile del panteismo, per esempio Spinoza «Ebro di Dio», Bruno, Schelling, von Hartmann e altri) per poi eliminare questo insieme di valori, costituisce l'espressione più infame e spregevole del negativismo dei tempi moderni. Come appare nobile, di contro, il tentativo di Nietzsche, anche se è stata la sua stessa grandezza a farlo precipitare!

Se l'«uomo» deve esser ricondotto all'unità di un'idea, non a partire dal *terminus a quo*, ma solo dal *terminus ad quem* – vale a dire se deve esser considerato come «colui che cerca Dio» e come il punto di apertura per una forma attiva, ricca di significato e di valore, posta al di sopra della restante esistenza naturale, e cioè come «persona»[13] – in tal caso questa idea unitaria dell'uomo si opporrà *in maniera immediata* soprattutto a quel concetto di «uomo» che possiamo formarci da un punto di vista *naturalistico* e *psicologico*. Chi potrebbe infatti dimostrare che al pollice mobile, all'osso intermascellare ecc. «corrisponde» un cercatore di Dio, un X che cerca Dio? Un *quid* che comincia a trascendersi e a cercare Dio è per l'appunto un «uomo», qualunque possa essere il suo aspetto. La nuova divisione tra colui che cerca Dio e quell'esistenza che riposa in sé – il concetto di «filisteo» potrebbe forse esser formalizzato a tal punto da farci distinguere gli enti in cercatori di Dio e filistei – non coincide necessariamente con la distinzione tra organismi aventi la mascella mediana e organismi privi

[13] Nella seconda parte del mio lavoro *Der Formalismus* si trova un'analisi esauriente dell'idea di persona.

di questa caratteristica. Tutto contribuisce a farci credere che questa divisione eidetica scinde l'«uomo» come unità naturale ed è indicativa di una divisione che si opera *all'interno* dell'umanità, e che è infinitamente più importante di quella che separa, in senso naturalistico, l'uomo dall'animale.

Quest'ultima, infatti, è sempre *arbitraria* se si considera la rigorosa continuità di sangue e organizzazione tra l'uomo e l'animale; e non è imposta tanto dalle cose, quanto dall'arbitrio del nostro intelletto. Tra l'Adamo «rinato» e il «vecchio» Adamo, tra il «figlio di Dio» e colui che fabbrica utensili e macchine («*homo faber*») vi è una insormontabile differenza eidetica; mentre tra l'animale e l'*homo faber* vi è solo una differenza di grado. «Figli del mondo» più intelligenti o meno intelligenti, organizzati così bene da non aver bisogno dell'intelligenza e degli utensili, oppure organizzati in maniera tanto insufficiente da averne invece bisogno: ecco cosa sono gli animali e quegli uomini che *non* sono figli di Dio, che non sono «figli della luce». Là ove il desiderio di Dio chiama prepotentemente alla riscossa tutto l'essere e tutto lo spirito contro ciò che è solo «mondo», ecco l'*homo bestia naturalis* trasformarsi in un *homo*: il che è quanto dire in una creatura stanca di essere solamente uomo. Solo nella prospettiva dell'«uomo-Dio» e del «superuomo» – un termine già coniato da Lutero – quel *quid*, che ha in sé le capacità per diventarlo, diventa uomo.

L'idea di «persona» applicata a Dio non è dunque l'espressione di un antropomorfismo! Dio è piuttosto l'unica persona *perfetta* e *pura*, mentre quel *quid* che può chiamarsi col nome di uomo è solamente una «persona» imperfetta e analogicamente intesa.

3. Homo naturalis

A proposito del dato di fatto che esiste un'affinità di sangue tra l'uomo e gli animali – un'onda vivente nel grande regno del mondo organico – le correnti sembrano dividersi ulteriormente in due gruppi che chiamerò: i romantici nostalgici della scimmia e i democratici reazionari, i quali tentano di eliminare a ogni costo un dato di fatto dal mondo. I nostalgici romantici sostengono che l'uomo si è «evoluto» dall'animalità; i reazionari democratici invece lo negano, convinti che tutti gli esseri che posseggono, oltre al pollice mobile e all'osso intermascellare, un «aspetto

umano» debbano altresì possedere almeno una scintilla di quell'«anima razionale», che non ha potuto evolversi dall'animalità.

Ma c'è qualcosa di più assurdo di questa antitesi? Uno studio serio della natura mette in luce solo questo dato: l'uomo, come *homo naturalis* è un animale, un breve sentiero laterale imboccato dalla vita, *entro* la classe dei vertebrati e, poi, dei primati. Dunque non si è affatto «evoluto» dal mondo animale, ma è *stato* animale, è animale e *resterà* sempre animale. Colui che cerca Dio, di contro, rientra con i suoi attributi sostanziali in una nuova classe eidetica oggettiva, in un regno di «persone», che non si è affatto «evoluto», così come i colori, i numeri, lo spazio e il tempo e altre essenze, dal mondo animale. Questo regno di «persone» si è schiuso ed è apparso in determinati punti del mondo vivente, e l'*homo naturalis* non può essere il risultato di un'evoluzione animale, appunto perché è stato, è, e resterà sempre un animale. Dove sarebbero, infatti, quelle caratteristiche in virtù delle quali il naturalista può *opporre* l'uomo, come un essere nuovo, all'animale in genere (così come si oppone la pianta a quest'ultimo) anziché a quella parte ristretta del mondo animale superiore, costituita dai primati, e a proposito della quale il Friedenthal ha dimostrato con i suoi esperimenti un'affinità sanguigna con l'uomo? Quale stolto orgoglio spinge il signor Haeckel a considerare il proprio corpo e i propri «centri associativi» diversi dal corpo e dalla psiche animale? Quale orgoglio nutre la sua illusione di essersi «evoluto» dal mondo animale e di potersi «volgere indietro a guardare» tale mondo come una «tappa superata»? Ma non è stato tanto l'orgoglio, quanto un deplorevole risentimento a portare a questa formula. Si intuisce che vi è *un'idea* dell'uomo, secondo la quale questi è il luogo ove emerge e si interiorizza un ordine obiettivo, essenzialmente diverso da tutta la natura e che si chiama spirito, cultura e religione. Ma a quest'idea si sostituisce improvvisamente, come fa un cattivo giocoliere, quel concetto di «uomo» tratto dall'anatomia, dalla fisiologia e dalla psicologia. Tuttavia anche qui non si opera in maniera radicale, in quanto tale maniera porterebbe a dire: l'«uomo» è solo una piccola parte all'*interno* della classe dei vertebrati superiori. Invece si continua a mantenere un'idea di uomo *toto coelo* diversa, e cioè determinabile e delimitabile solo in virtù del valore della cultura e dell'idea di Dio in generale, per poi contaminarla, nel modo più ripugnante, con una

concezione naturalistica dell'uomo: e questo abominevole ibrido diventa poi quel soggetto logico che si sarebbe dovuto «evolvere dal mondo animale». Anziché riabilitare (alla maniera dei cinesi) l'«animale, in virtù del suo nobile discendente, – che costituisce quel determinato punto della sfera mondana ove l'atto della ricerca di Dio è riuscito a erompere – si svalorizza l'«uomo» artefice della cultura e cercatore di Dio. Si definisce «orgoglio» e «megalomania» l'atto con cui l'uomo antico riconduceva la sua esistenza e il suo essere a Dio; e non si vede che l'orgoglio e la megalomania consistono proprio nell'ardire di opporsi all'animale – senza guardare a Dio – per poi illudersi di essere un «*di più*» che si è «evoluto» da esso, anziché concludere di esser un animale che si è ammalato e che si è «smarrito».

A prescindere da codesto «smarrimento» radicale, anche la *via* che ha diviso l'uomo dal restante mondo animale, appare, stando ai profondi studi del Klaatsch[14], molto diversa da quella, che avevano escogitata secondo la biologia moderna, i nostri «progressisti» inglesi. Non è l'adattamento a nuove condizioni biologiche, né la lotta per l'esistenza, che sembrano costituire la prerogativa dell'uomo; ma sono stati, al contrario, sia il *mantenimento* di qualità già acquisite e proprie della classe dei vertebrati (per esempio, la mano con cinque dita), sia quel *non*-adattamento (per esempio, l'incapacità di arrampicarsi sugli alberi) che ha fatto perdere alle scimmie superiori la loro mano simile in origine a quella umana. «Il principio di lotta appare come un elemento distruttivo fin dove abolisce una capacità evolutiva – tutte quelle forme che hanno subito una trasformazione unilaterale, sono dei vicoli ciechi – ma dobbiamo considerare come un punto capitale nella genesi dell'uomo il fatto che la serie dei nostri antenati siano fortunatamente scampati ai vantaggi di un siffatto principio di lotta»[15].

«Sono diventati uomini tutti quei primati che hanno mantenuto l'originaria forma della mano. Sono invece diventati scimmie tutti quei primati che hanno cominciato a perdere il pollice»[16]. «Per

---

[14] Su questo tema, H. KLAATSCH ci fornisce un ottimo quadro con il suo contributo *Die Stellung des Menschen im Naturganzen*, alla raccolta di conferenze *Die Abstammungslehre*, Jena, 1911.

[15] *Op. cit.*, p. 340.

[16] *Op. cit.*, p. 350.

eliminare definitivamente tutti i malintesi, intendo qui richiamare espressamente l'attenzione sul fatto che non si tratta della discendenza di determinate razze umane da scimmie antropoidi, bensì della divisione di ceppi comuni di antenati in due rami, dai quali sono discese rispettivamente le razze umane e le scimmie antropoidi. Ho illustrato con sufficiente chiarezza la genesi delle scimmie antropoidi quali forme regressive e decadenti: si tratta di ramificazioni ultime di questa specie: tentativi falliti nella genesi dell'uomo»[17]. A impedire che l'uomo diventasse uno «specialista» dalle dita abili come i suoi parenti prossimi, le scimmie, non sono stati dunque (come suppone per esempio Spencer) gli adattamenti specifici, ma, al contrario, il *dilettantismo* organologico. Il dato di una «memoria più lunga», già rinvenibile nella struttura anatomica e quello del «dilettantismo» sembrano pervadere tutte le caratteristiche essenziali dell'uomo. Quel che invece si è evoluto solo dai congeneri umani, è venuto a *perdere* nuovamente quelle disposizioni naturali superiori, di cui potevano ancora sussistere delle tracce. Solo a causa della mancanza di quegli specifici adattamenti organologici e funzionali all'ambiente, presenti nei suoi congeneri più prossimi, si è potuta sviluppare nell'uomo la condizione fondamentale di un adattamento arbitrario e affatto libero nei suoi movimenti, vale a dire la condizione fondamentale dell'intelletto, della scelta, del linguaggio e della capacità di fabbricarsi degli utensili. Relativamente però dall'altra condizione fondamentale della genesi umana, vale a dire, quella che riguarda gli atti intenzionali dello spirito, vien meno ogni «spiegazione» naturalistica.

Si aggiunga inoltre che, per quel che concerne i rapporti analogici tra le diverse razze e le diverse specie di primati, e i rapporti tra le migrazioni le quali, da un punto di vista geografico appaiono reali e di per sé possibili, l'ipotesi di una derivazione monofiletica è diventata sempre più inverosimile. Hugo de Vries, nel suo libro sul mutazionismo[18], ha additato nell'*homo sapiens* l'esempio più evidente di come Linneo ha fuso in un'unità artificiosa

---

[17] *Op. cit.*, p. 479.
[18] Vedi H. DE VRIES, *Die Mutationstheorie. Versuche und Beobachtungen über die Entstehung von Arten im Pflanzenreich*, Lipsia, 1901-1903.

diverse specie rigorosamente distinte. Il Klaatsch d'altra parte giudica che: «Anche il processo genetico dell'uomo deve fare i conti con le trasformazioni avvenute in numerosi individui. Si sarebbe tentati di cercare, a proposito di queste trasformazioni, che hanno portato in parte all'apparizione delle scimmie e in parte all'apparizione dell'uomo, dei termini latini: e ciò per mettere in luce un processo di 'umanizzazione' (*hominatio*) e uno di 'scimmizzazione' (*simiatio*) delle forme prepitecoidi comuni e ancora indifferenziate. La *simiatio* è consistita nell'allungamento delle braccia, nella regressione dei pollici, nella formazione di grossi canini; mentre l'*hominatio* è consistita nella trasformazione del piede prensile nel piede atto ad arrampicarsi e a far da sostegno con alluce più grande e non opponibile, nell'erezione del tronco, nell'equilibrio della testa. Tutto il resto, come il considerevole aumento del cervello, sono solo dei fenomeni conseguenti. Così come gli antenati delle scimmie antropoidi, quando intervenne la *simiatio*, erano già in possesso di alcune differenze reciproche; allo stesso modo anche le forme umane non si sono presentate uguali le une alle altre, proprio perché prima della *hominatio* erano già apparse determinate differenze. Tutto ciò spiega in gran parte la diversità delle razze umane.

Pertanto la razza acquista molta più importanza di prima e anche l'avversione reciproca di alcune razze diventa più comprensibile. Sarà difficile continuare a sostenere l'apprezzatissima uguaglianza di tutti gli uomini, perché in pratica questa specie di falsa umanità, si è dimostrata solo nociva»[19].

Le differenze psicologiche tra l'uomo e le scimmie antropoidi, dice Theodor Huxley, sarebbero «minori delle corrispondenti differenze tra le scimmie antropoidi e le scimmie inferiori». Anche Ernst Haeckel giudica che «i Vedda di Ceylon e gli Akha dell'Africa centrale possono esser considerati come 'buone specie' del *genus homo*, né più né meno che i mediterranei, i mongoli e così via. Le diversità morfologiche di queste diverse specie del genere umano sono molto più considerevoli di quelle a cui fanno generalmente ricorso gli zoologi per distinguere le diverse specie animali».

---

[19] H. KLAATSCH, *op. cit.*, p. 480 s.

Che cosa rimane dunque dell'unità dell'homo naturalis? Che cosa rimane di quell'unità, a proposito della quale la filosofia positivistica cerca tanto ingenuamente di sostenere dei «diritti dell'uomo» e una «ragione umana»? Se noi vogliamo formulare correttamente la tesi della teoria evoluzionistica, non dobbiamo dire: tale teoria ha dimostrato che vi è un'unità definibile dell'«*homo naturalis*» obiettivamente fondata, e che l'*uomo così definito* si è «evoluto dal mondo animale». Ma dobbiamo dire: l'animale e l'uomo formano obiettivamente un *continuum* rigoroso, per cui una distinzione tra l'uno e l'altro, che si fondi esclusivamente sulle qualità naturali, costituisce un taglio arbitrario operato dalla nostra intelligenza; o più semplicemente «*Non esiste un'unità naturale dell'uomo*». Un *quid* nuovo, relativo all'essenza e alla specie – e non al grado – appare non nell'*homo naturalis*, ma solo nell'uomo «storico», in relazione con Dio; in quell'uomo che acquista una sua unità solo in virtù di ciò che *deve* essere e diventare: e precisamente in virtù dell'idea di Dio, di una Persona infinita e perfetta.

Il fatto che noi, nonostante i dati evidenti delle scienze naturali, che *non* dimostrano alcuna unità specifica nell'uomo, continuiamo *nondimeno* ad affermare categoricamente una «unità dell'uomo» relativa al pensiero, alla coscienza e al sentimento, come fanno persino gli increduli; questo fatto costituisce la *prova* rigorosa che la nostra idea di unità, nel suo nucleo essenziale, non si fonda affatto sulla struttura naturale dell'uomo, inteso come un tutto unico, ma che il fondamento ultimo di questa nostra affermazione riposa, a sua volta, su qualcosa di affatto *diverso*. Essa si basa infatti su un fondamento analogo a quello che Sir Henry Maine indicò per l'unità della nazione americana, allorché disse che essa era «*una*», perché gli uomini che ne costituiscono il nucleo erano stati un tempo retti dalla persona di un *unico* monarca. Solo perché la Persona di Dio regge le razze umane nelle Sue mani, e quelle, pensate come una Sua *immagine*, vengono da noi considerate di fatto nell'arco unico dell'idea di Dio: solo per questo esse si configurano per il nostro pensiero e per il nostro cuore come *una* umanità.

Questa conclusione è certo in aperta contraddizione con la deplorevole riforma di quell'«umanesimo» nobile in origine, il quale, fin dall'epoca classica, costituiva la cosiddetta «*Weltanschauung*» del versante liberale dei nostri uomini di cultura. Ma

già il linguaggio ci indica come il discorrere su certa più «autentica umanità», su un «vero umanesimo», come l'acquetarsi nel proprio «umanesimo», estraniandosi sia dall'animale che da Dio, contraddica quanto siamo venuti imparando. Quando Herder, Schiller, W. von Humboldt, Goethe parlavano di «uomini», non si preoccupavano, come avviene ora in tempi più realistici, di includervi anche i Botocudos. Il nostro linguaggio attuale (richiesto specialmente dalla terminologia di Nietzsche che univa idealmente all'«umano» anche il «troppo umano»), usa tuttora l'espressione *humanismus* solo per giustificarsi: essa è diventata quasi il contrassegno più sicuro di ogni forma di filisteismo, il biglietto da visita di chi – come Dante diceva di quel Papa dinanzi al quale Virgilio lo esortava a «passar oltre» – «non seppe né amare né odiare Dio».

Non vi è nell'uomo né un moto, né un fenomeno, né una «legge» che non appaia anche in quella parte della natura che si trova *al di sotto* di lui, ovvero *al di sopra* di lui, nel regno di Dio, nel «cielo»: l'esistenza che egli possiede è esclusivamente un «trapasso» dall'uno all'altro regno, un «ponte» e un movimento tra di essi; e l'uomo non può – come intuì Pascal – sottrarsi all'alternativa di far parte dell'uno o dell'altro. Perché persino la non-decisione si configura come decisione di essere un animale, e, come tale... un animale *degenerato*.

Il fuoco, la passione di trascendersi – si chiami la méta, «superuomo» o «Dio» – costituisce l'unica sua vera umanità.

4. Uomo e sesso

Oggi, quando le signore colte si trovano tra di loro, usano dire di una donna qualsiasi: ah sì! è una creatura umana (*Mensch*) meravigliosa! Esse rinnegano il loro sesso facendo del puro «umanismo» il loro scopo. Però dimenticano non soltanto che il termine *Mensch* deriva da uomo (*männisch*), ma che anzi, in molte lingue, la parola usata significa anche uomo, per esempio *homo, homme*[20]. L'idea di una creatura umana che comprenda sia l'uomo

---

[20] Su questo argomento vedi la voce «*Mensch*» nel *Deutsches Wörterbuch* dei GRIMM.

che la donna è un'idea esclusivamente maschile, e non credo che sarebbe nata in una cultura dominata dalle donne. Solo l'uomo è così «spirituale», così «dualistico» e così... infantile da trascurare, a volte, le profonde differenze di sesso. Certamente, anche quando si fa uso di un termine siffatto, il significato non è né può essere indifferente: si tratta sempre dell'idea maschile *ovvero* dell'idea femminile di quell'insieme che tale termine dovrebbe invece comprendere. Le signore quindi, che si definiscono «creature umane meravigliose», mostrano con ciò di non essere delle vere donne e, poiché appartiene all'*essenza* della creatura umana di essere o femminile o maschile, esse dimostrano di essere delle «creature umane» sminuite. Ai tempi in cui la differenza dei due sessi era ancora sentita come un valore positivo, nacque il termine «*das Mensch*», che proprio mediante il suo articolo neutro (*das*) doveva indicare che la donna così definita non era un'autentica donna e che aveva «solo» delle «caratteristiche» umane. Una donna, che vuole essere una «creatura umana meravigliosa», in realtà sarà sempre una scimmia dell'uomo. Perciò sarà bene lasciare stare, anche a questo proposito, il «troppo umano».

Da circa un decennio è rinvenibile in un gruppo di notevoli personalità filosofiche (a cui fanno capo, diramandosi a loro volta, altre correnti e scuole) l'istanza, non scevra di qualche sapore profetico, dell'avvento di una «filosofia della vita». Parlando dei tentativi che vanno sotto questo nome, non si intende certo alludere alla letteratura, copiosa in ogni tempo, nata dal proposito molto diffuso di «applicare» la filosofia, tra l'altro, anche alla «vita», o alla vita pratica. Per metà norma di saggezza e per metà edificazione del «cuore e dell'anima», questa letteratura cerca di rendersi accetta ora quale consigliera per i quesiti «come essere energici», «come diventare ricchi», «come aver successo con le donne», «come mantenersi sani», ora quale surrogato della religione per gli spiriti più illuminati. Siffatte cose sono sempre esistite e sono tutt'altro che nuove. Ma anche se parlando di vita non si vuole alludere come di consueto solo agli «affari» o ai mezzi a essi appropriati, il fatto stesso di distinguere la filosofia da una sua «applicazione» alla vita, e di cercare di cogliere quest'ultima proprio in virtù di tale applicazione, sta a dimostrare che non ci troviamo di fronte a una vera filosofia della vita. Inoltre, se pure alcuni aspetti di essa possono collegarsi alle ampie prospettive dischiuse dalla moderna biologia, parlando della filosofia della vita non intendo alludere neppure a quei tentativi, anch'essi sempre esistiti, di trattare teoricamente, tra i tanti problemi filosofici, pure quello della vita organica.

Ciò che si intende con questa definizione generica (ed è per l'appunto la sua ambiguità a far presa sugli spiriti giovani, facendone il contrassegno di una attuale esigenza della mentalità e delle aspirazioni della nuova generazione nell'ambito della più elevata cultura europea) è precisamente una filosofia, ove la speci-

ficazione «della vita» è un *genitivus subiectivus*, che sta a indicare una filosofia che scaturisce dalla pienezza della vita, o meglio, *dalla pienezza dell'esperienza della vita*. Con ciò però non si vuol affatto dire che il contenuto della nuova filosofia debba essere costituito da qualcosa come i numeri, gli astri, i processi biologici, le cosiddette «esperienze psichiche» che «troviamo» bell'e costituite in noi e negli altri; tantomeno vogliamo indicare il nuovo contenuto della filosofia in una «cultura» o in una «scienza» già costituite di cui bisogna rintracciare nello spirito le premesse e le condizioni radicali. Tutte queste cose sono, in fondo, già morte, anche se, in una sua diversa accezione, il termine «vivente» le distingue da quanto, per esempio, è inerte e inorganico. Esse costituiscono, se vogliamo, la vita vissuta, stabilmente realizzata e pertanto accessibile all'osservazione e alla concettualizzazione. Ma tutto ciò non costituisce quella «vita» del tutto differente che si schiude *immediatamente nell'Erleben stesso*: in quell'atto cioè della vita vissuta profondamente creativo, che, quando consideriamo gli «*Erlebnisse*» trascorsi, è già volto verso nuovi contenuti ove balena e ove appunto diventa accessibile all'esperienza[1].

I nuovi indirizzi speculativi intendono dunque per «vita» ciò che balena immediatamente nell'atto di pensare e di intuire il mondo, di volere, di agire, di soffrire per quelle resistenze, nelle quali soltanto il mondo stesso si rivela a colui che vuole, agisce e soffre; ciò che nei moti d'amore e di odio dell'uomo, della donna, di Dio, dell'arte ecc. si illumina improvvisamente come contenuto, come valore, come unità significativa; ciò che nella preghiera, nel presagio, nella fede, ci si dischiude dinanzi come un nuovo mondo di valori religiosi; ciò che non c'è, né può esserci, quando consideriamo solo la vita vissuta; ciò che insomma nell'esperienza viva di un immediato e intenso rapporto con il Tutto e con Dio accenna a comparirci dinanzi; e che è già scomparso, già morto, anzi già distrutto e annullato quando interviene la vita vissuta; l'insieme del mondo possibile, in quanto è dato così e solo così, ecco il «contenuto» della nuova filosofia.

Anche se FEDERICO NIETZSCHE non giunse mai al pieno posses-

---

[1] A proposito della distinzione tra la percezione interna e la riflessione cfr. il mio saggio *Die Idole der Selbsterkenntnis*.

so della «filosofia della vita», il suo spirito aleggia invisibile sui più recenti tentativi per una filosofia della vita. Grazie alla sua potenza lirica e alla sua creatività linguistica, egli ha dato alla parola «vita» le più profonde e preziose risonanze. Ciò che prima di lui si intendeva preferibilmente per vita (quando per esempio si opponeva la «vita» alla «scienza» o all'«arte») erano gli affari o quelle rappresentazioni (cani, gatti, piante, e così via) astratte dai corpi organici. Per Nietzsche invece «vita» significò un'energia che scorre nell'immenso e sollevandosi incessantemente in ondate colme di valori, forma con il suo apparire degli esseri che il suo declino irrigidisce in leggi: «solo là ove la vita si *irrigidisce*, ecco ergersi la legge». La parola «vita» acquistò per lui una risonanza così piena, il suo significato si ampliò a tal punto che, alla fine, essa giunse ad abbracciare ambedue quelle realtà tra le quali si soleva inserirla, Dio e il mondo inanimato e a sprigionarli da sé come le rispettive forme di un processo montante e declinante. Fu anche Nietzsche che cominciò a parlare senz'altro alla «vita». Egli l'apostrofava, per esempio, dicendo: «Nel tuo occhio ho guardato poc'anzi, o vita...». La «vita» non è più per lui un processo contenuto nelle forme spaziali degli organismi, non è più – come anch'egli l'aveva considerata – un «piccolo moto» in uno dei più piccoli pianeti. Essa risiede nelle scaturigini: e mondi, sistemi di leggi e di valori sgorgano dalla sua misteriosa profondità per venire da essa nuovamente sommersi, dando solo ad uno sguardo spento l'impressione di un tutto stabile ed eterno. L'*élan vital* di Bergson, ecco una delle sue fonti!

La ragione per cui Nietzsche concepì, anche nel suo senso biologico, in maniera nuova la vita, che assunse per la sua appassionata ricerca dimensioni sempre più ampie, va ricercata nelle sue esperienze più profonde, in quelle che egli definiva le sue «ore più silenziose». Fu proprio lui che non sapeva nulla di biologia a denunciare lucidamente la falsità degli assunti di fondo di gran parte della biologia moderna: in maniera lucida sì, ma purtroppo altresì incapace di sostituire ciò che era giusto a ciò che era sbagliato. A tal fine gli mancarono sia le nozioni che le attitudini scientifiche. Egli vide che Darwin e Spencer avevano «sottratto» al concetto *di vita* l'«attività»[2]; la formula spenceriana che defini-

---

[2] Vedi *Genealogie der Moral.*

nisce la vita come «adattamento di processi interni a circostanze esterne» appare a Nietzsche inaccettabile giacché sostituisce al principio dell'attività propriamente detto quello della semplice «reattività». La vita non è qualcosa che si «adatta» o che viene «adattata», ma è invece la tendenza a *plasmare*, a *formare*, a dominare, anzi a integrare la materia. I singoli organismi e le singole specie sono inseriti nell'ambiente[3], ma le loro strutture categoriali sono pre-formate secondo l'orientamento attivo della vita che è loro propria; e gli unici fattori che riescono a inserirsi nell'ambiente sono quelli che corrispondono a queste strutture. La «vita» appare a Nietzsche, nelle sue manifestazioni più grandiose o in quelle più modeste, una sorta di impresa temeraria, un'«avventura» metafisica, uno slancio audace entro quelle *possibilità* ontologiche, che assumono nel successo quelle forme che diverranno possibile oggetto della scienza solo in un successivo momento. La «vita» è il luogo preliminare di opzione per l'esistenza e per la non-esistenza. Come già il suo vecchio maestro Eraclito, Nietzsche ama immaginare l'ineffabile come una fiamma le cui lingue disegnano di fronte a chi osserva forme mutevoli. E come per Eraclito, anche per Nietzsche l'ultima parola è divenire, e cioè vita in divenire, o meglio vita che è essa stessa un divenire. Pertanto originariamente la vita non è la lotta per conservare l'esistenza individuale e specifica, e una siffatta definizione non fa che falsificare il vero concetto di vita. Quest'ultima è invece tendenza all'auto-accrescimento, qualcosa il cui «divenire» è già di per se stesso una «crescita» che comprende altresì l'integrazione della materia. Un essere vivente non cresce perché si nutre, ma si nutre perché cresce e la sua capacità di crescita costituisce il suo più segreto significato, il suo respiro metafisico; per cui il fine e le leggi che guidano il suo processo evolutivo lo spingono semmai a non essere e a perire piuttosto che ad assecondare la tendenza conservatrice che lo adatta ai modi della semplice esistenza. Un essere vivente che si adagiasse nella semplice esistenza non sarebbe un essere vivente, ma un essere morto. Un essere vivente ha infatti un'unica alternativa: procedere oltre se stesso verso il

---

[3] Una precisazione di questo concetto si trova nella mia opera *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, parte I.

potenziamento della vita, oppure annientarsi nella morte; esso può crescere oppure declinare, ma non può mai limitarsi all'auto-conservazione. Nietzsche potrebbe addirittura definire la vita come un «divenire», che può solo crescere o declinare, aumentare o diminuire, ma mai «mantenersi» in un moto uniforme alla maniera di un corpo che-ubbidisce al principio d'inerzia. Questo modo di concepire, che sta a fondamento delle scienze biologiche, è il risultato di un'analogia tratta dalla meccanica e applicata arbitrariamente a un *quid* essenzialmente a-meccanico[4].

Nietzsche non ha riferito la sua grandiosa intuizione espressamente alla biologia, né l'ha elaborata nell'ambito di una qualsiasi ricerca biologica. Essa è sgorgata in tutto e per tutto dalla sua esperienza individuale, che si muoveva intorno all'unica problematica che lo toccasse veramente, quella cioè sul significato originario dei giudizi assiologici morali e religiosi. La cosa più sorprendente è però questa: a differenza della più recente biologia inglese, nel suo caso non fu una teoria nata nell'ambito della filosofia della natura a gettar luce sull'aspetto morale, com'è avvenuto, per esempio, a proposito dell'etica di Spencer. La convinzione che un certo tipo umano non potesse non falsare e misconoscere, anche nella sua attività di scienziato-biologo, il carattere più autentico della vita, nacque in lui dalla profonda intuizione che gli ideali e i valori dell'*uomo moderno*, del borghese, del capitalista, dello scienziato, dell'artista del suo tempo – con il carattere utilitario e calcolatore che ha improntato la filosofia positivistica verso la quale egli stesso mostrò interesse, dopo la fase romantica wagneriana e schopenhaueriana – fossero i valori di un tipo d'uomo nel quale la «vita» declina anziché crescere. Poiché, evidentemente, le concezioni biologiche non possono essere migliori del tipo di scienziato che le elabora, sarà la sua morale – nel senso più lato di un ordinamento universale di valori – a determinare altresì

---

[4] Il concetto di «inerzia» e il principio di inerzia furono definiti da Galilei nella più consapevole opposizione al movimento *vitale* e quale caratteristica del movimento *inanimato*, giacché gli antichi (per esempio Platone e Aristotele) concepivano erroneamente anche il moto inanimato secondo l'analogia con il moto della vita. È sorprendente come Cartesio, dimenticando tutto ciò, subordini il moto vitale al «principio d'inerzia»!

gli ideali scientifici, i metodi, e le finalità della ricerca. Coll'affermare che lo scienziato moderno «appartiene al tipo plebeo», Nietzsche intendeva gettar luce sui fondamenti della scienza moderna, chiarendo come la vita declinante, anche quando è ammantata da un'intelligenza obiettiva, non può non interpretare l'insieme della vita organica secondo i suoi propri valori di fondo. I quali valori, per l'uomo nato schiavo, arrendevole, spinto dalle paure verso il «calcolo», la «prudenza», l'«accortezza» e l'«economia», si identificano con la capacità di garantire la «conservazione dell'esistenza» e la «facoltà di adattamento».

Nietzsche presentiva, più o meno inconsapevolmente, ciò che Bergson e altri riuscirono a esprimere più esplicitamente: ossia che la nuova biologia meccanicistica affonda le sue più profonde radici in una *morale utilitaristica*; che la teoria darwiniana della sopravvivenza di ciò che è «adattato» o «utile», e per la quale l'organo sarebbe uno strumento utile[5], insieme alla sua premessa maltusiana per cui i quadri della vita organica sarebbero insufficienti, e a molte altre teorie del genere, non sono in fondo che una proiezione, nell'ambito della natura organica, di determinati valori e preoccupazioni plebei. Il fatto che tutti i processi organici di crescita e di sviluppo non avrebbero nell'ambito dell'«evoluzione» individuale e generale la forza positiva di cause prime, ma sarebbero esclusivamente gli epifenomeni dei processi conservativi di quanto è accidentalmente utile, ai quali verrebbe poi ad aggiungersi l'attività del tutto negativa dell'eliminazione mediante la selezione dell'inadattato: tutto ciò viene a essere la conseguenza teorica di quella concezione di fondo della natura organica, dalla quale era partito Darwin, e che non era affatto il risultato né delle sue osservazioni di per sé eccellenti, né delle sue dimostrazioni, bensì la conseguenza di un a priori implicito. Nell'uomo di questo nuovo tipo, la volontà di *lavoro* costituisce il *primum movens*, per cui il mondo, configurandosi come la condizione prima di esso, viene considerato insieme alla vita in maniera affatto meccanica. Dopo che il nuovo tipo umano, guidato da quegli istinti che lo trascinano alla morte nonostante il suo aspetto flori-

---

[5] Cfr. gli ultimi capitoli del mio saggio *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*; cfr. altresì *Der Formalismus*, parte II.

do, ha optato per quanto è morto e calcolabile e quindi meno temibile, anziché per ciò che è vivente e imponderabile, e che è quindi tensione verso l'«improbabile», come lo Auerbach ebbe felicemente a definire la vita; dopo esser diventato scettico, costituzionalmente scettico non solo nei confronti dell'audacia, del coraggio, della volontà di potenza e di conquista, ma anche nei confronti della disponibilità al sacrificio e cioè alla bontà e all'amore generosi e disinteressati; dopo tutto ciò, come poteva questo nuovo tipo umano concepire la vita, se non secondo la definizione del signor Spencer? E cioè come un adattamento, come un caso limite particolarmente complesso e calcolabile secondo i principi della meccanica?

Ma Nietzsche fece ancora di più. Consapevole che al *di dentro* dei cosiddetti fenomeni «psichici» vi è anche una differenza tra ciò che è vivo e ciò che è morto, egli liberò la sua idea di vita da quel dualismo psico-fisico nel quale Descartes aveva cercato di imprigionare la totalità del reale[6]. Egli comprese, per esempio, che, anche dentro il cosiddetto mondo psichico», esiste una differenza tra ciò che è «vivente» e ciò che è «morto»:

«Cosa siete dunque voi, o miei pensieri scritti e dipinti... Quali cose raffiguriamo noi mandarini dal pennello cinese, noi che votiamo all'eternità solo quelle cose che si lasciano descrivere; quali cose siamo in grado di ritrarre? Ahimè, solo quelle che acconsentono, che cominciano a sfiorire e a perdere il loro profumo. Solo le tempeste che si allontanano esauste e i tardi sentimenti ingialliti! Solo gli uccelli, che stanchi e smarriti, si lasciano prendere dalle mani, *dalle nostre mani*! Noi rendiamo eterne solo le cose che non riescono più a volare e a vivere, solo le cose svigorite e spossate. Ed io ho colori, tanti colori forse, tante variopinte tenerezze, una quantità di gialli e bruni e verdi e rossi, solo per il vostro *meriggio*, o miei pensieri scritti e dipinti. Ma nessuno riuscirà mai a immaginare come mi apparivate nel vostro *mattino*, voi bagliori improvvisi, miracoli della mia solitudine, miei amati... malvagi pensieri»[7].

---

[6] Cfr. il mio saggio *Die Idole der Selbsterkenntnis.*

[7] F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 296.

Quasi sconosciuto nelle sue tendenze più profonde anche dai colleghi, tra i quali viveva come casualmente e dai quali era giustamente apprezzato come uno «spirito delicato», WILHELM DILTHEY, questo professore tedesco, era bruciato dal desiderio di penetrare la storia non secondo i freddi canoni di una descrizione chiarificatrice, ma rivivendola e *comprendendola*; dal bisogno di tuffare il suo cuore – che, come per Goethe, era per lui tutt'uno con quello del mondo – nella varietà delle cose che gli uomini avevano creduto, bramato, voluto, amato, non disperdendo però in queste il suo cuore, ma di esse ricolmandolo. Egli era uno studioso attento e tuttavia pieno di intuizioni grandiose, che hanno riversato sui tempi la luce ardente di un'intelligenza estranea al presente, e quindi autentica. Ma, a suo modo, la sua esistenza non era meno problematica di quella di Nietzsche e anche lui era legato a un certo romanticismo che gli faceva cominciare molte cose senza tuttavia portarle a termine.

Vi era in lui il toccante candore di un uomo incessantemente sollecitato dalle più ricche immagini della vita storica che non riuscivano sempre a trovare la loro espressione, ma che però trasparivano dal suo discorso; talché il suo stile e i modi della sua prosa davano sempre l'impressione che egli vedesse infinite più cose di quanto non riuscisse a esprimere. Il suo spirito inondava, in maniera quasi visibile, l'esile corpo, ma si manifestava in forma tangibile raramente e solo in situazioni felici. Di rado, la sua esigenza di un assoluto o di un eterno presente era forte quanto quella di includere in questo presente tutti i modi dell'*Erleben* sperimentato fin qui dagli uomini; quanto alla descrizione dei contenuti stessi nella loro molteplicità contingente era compito che egli lasciava agli storiografi. Lentamente la prima esigenza cominciò a prendere il sopravvento, ma egli riuscì solo a intravedere il nuovo significato e la nuova importanza di ciò che nell'*Erleben* è «dato in sé» ed è nondimeno dato in maniera eterna e assoluta, vale a dire di quell'«essenza», che è altresì misura di ogni possibile *Nacherleben*: già troppo vecchio, troppo dotto e ormai troppo scettico a causa dei suoi molti e profondi *Nacherleben*, egli non riuscì a secondare questa esigenza che pure costituiva la sua aspirazione più intima. Ma quando poteva la promuoveva e morì in circostanze esteriori silenziose, segrete e solitarie, come del resto era sempre vissuto, non senza rivolgere lo sguardo a tutte le cose belle e grandiose che aveva ancora da dire.

Se vogliamo considerarlo nel suo nucleo essenziale, il contributo di Dilthey e dei suoi giovani seguaci alla futura *filosofia della vita* consiste in un'instaurazione della scienza dello spirito e in una nuova forma di comprensione del mondo storico, che partano dall'insieme della vita. Tutto ciò può sembrare alquanto generico, ma riguardato nelle prospettive diltheyane ha in realtà una sua concretezza innegabile. Dilthey intendeva la storia come un flusso dal quale si solleva lentamente e si consolida un mondo spirituale, un mondo i cui contenuti e le cui strutture sono rinvenibili mediante la scoperta di documenti, monumenti e opere d'arte, ma che nel contempo tende eternamente, senza tuttavia attingerlo, ad un *quid* trascendente, alla divinità stessa con cui, in certi vertici, sembra fondersi. I due punti estremi, la corrente psichica stessa dalla quale si evolve lentamente questo mondo, e la sua meta trascendente avevano per Dilthey scarso interesse dato che egli non era né uno storico, né un metafisico. Ciò che, toccando il suo animo, sollevava il suo spirito era quella realtà che si inserisce tra Dio e la storia nel suo puro divenire, e che egli chiamava mondo *spirituale*[8].

Fu lui a insegnare, per primo, che si può avere una conoscenza puntuale della natura e non avere la più pallida idea di quel mondo, e che già l'adito a esso è una forma di comprensione, un modo di rivivere (*Nacherleben*), di cui la «natura» non potrà mai dirci nulla[9]; giacché ove questa può esser oggetto di descrizione e di dimostrazionc, quel mondo spirituale è «l'imperscrutabile». Come si esplicherà dunque la comprensione del mondo spirituale? Nella forma di un *Mitherauserleben*, vale a dire di una partecipazione alla sua vita, alle sue azioni, ai suoi atti, che partendo dagli stessi uomini e dall'insieme stesso della loro vita, non fissi con sguardo rigido la vita già vissuta, né tragga conclusioni logiche dagli eventi, dalle circostanze, dalle opere, dagli uomini storici e da quanto essi hanno fatto e voluto. Ciò che interessava Dilthey non era tanto quel che si dice storia, quanto i *modi con cui* questa

---

[8] Vedi il IV vol. delle opere di DILTHEY, *Die gestige Welt*.

[9] L'essenza di queste forme di conoscenza è stata chiarita ulteriormente nel mio saggio sulla simpatia del 1913 e nella II parte del *Formalismus*.

storia si era costituita. Il suo spirito era troppo aperto alla persona e all'azione, per poter credere, come i suoi amici romantici, al «crescere» silenzioso della storia. Sensibilissimo ai tratti più nobili della vecchia Prussia, egli sapeva che il vero spirito dello Stato è costituito dalla volontà di potenza; ma questa aveva per lui un significato molto diverso non solo dalla ricerca del benessere e dell'utile, ma altresì dalla violenza volgare; essa – a differenza per esempio che per Treitschke – costituiva per lui la condizione preliminare onde la cultura del suo «mondo spirituale» si manteneva aperta la via, mediante il dominio degli istinti inferiori e della massa. Abile come pochi nel distinguere la daga del cavaliere dalla sciabola comune o dalla spada patetica, Dilthey non si lasciava tuttavia ipnotizzare come Treitschke e Carlyle dall'«impresa» e dal suo protagonista, il grand'uomo. Le imprese scaturivano per lui dalla struttura dell'*Erlebnis* degli uomini storici, che condiziona come una presenza invisibile il loro volere e persino la *possibilità* stessa di questo volere, in modo tale che quelle situazioni nelle quali il caso inserisce la trama dei suoi fattori, ne costituiscono il contenuto *determinato.*

Dilthey vide ancor più lontano, intuendo che noi non possiamo «comprendere» senz'altro l'*Erleben* dell'uomo storico in base al presente. Anzitutto perché essendo affatto immersi nella «struttura» storica (e non soltanto nel contenuto specifico, ma altresì nel modo di *Erleben*) che ci è propria, non possiamo di conseguenza non interpretare ogni *Erleben* degli uomini storici secondo tale struttura, vale a dire non possiamo non trascriverlo e quindi fraintenderlo. È probabile beninteso che queste strutture ci siano indispensabili, come i «paraocchi» perché il cavallo non si spaventi della molteplicità delle cose e possa trovare la sua strada. Ma poiché tale struttura interviene persino tra noi e noi, è assurdo fondare l'intelligenza della storia sulla psicologia tipica dell'uomo contemporaneo; essendo siffatta psicologia elaborata in base ai principi delle scienze naturali e dell'atomismo, l'uomo contemporaneo non può valutare se stesso che secondo le *strutture* tipiche dell'*Erlebnis* del proprio tempo. È stato di grande utilità che Dilthey, conscio di ciò, rifiutasse di porre a fondamento delle scienze dello spirito una psicologia elaborata secondo i principi delle scienze della natura. In tal modo egli è giunto a distinguere una psicologia *sintetica e chiarificatrice* da una psicologia *analitica e descrittiva.* Secondo un processo analogo a quello della

scienza della natura, che «chiarisce» i propri «dati» in base agli atomi, agli elettroni e così via, la prima tenta di costruire sinteticamente l'*Erlebnis* elaborando un numero quanto più modesto possibile di elementi (sensazioni, impulsi, sentimenti), senza neppur badare se e come quelle unità elementari si combinino nell'*Erleben* stesso, e se la globale personalità che le rivive nel suo agire e patire, nel suo creare e godere, le trascenda articolandole nell'unità di un *significato*. La seconda psicologia, quella analitico-descrittiva, analizza invece tali unità in quanto unità dell'*Erlebnis*, costitutive cioè dell'«*Erleben* qualcosa», e le collega secondo il loro *contenuto significativo*, in una totalità avente un senso. Ciò che essa cerca di mettere in evidenza, dunque, non è tanto la connessione obiettiva, quanto il contesto *motivante*.

Nei suoi lavori sulla storia della psicologia[10], Dilthey ha chiarito in maniera magistrale come la *concezione moderna della vita psichica* sia a sua volta condizionata dalla storia, e come essa sia sostanzialmente solo un elemento costituito dalla struttura dell'*Erleben* del mondo moderno. Anche se egli non giunse a penetrare i motivi ultimi della sua genesi, nondimeno egli ne individuò quelli essenziali e cioè che la concezione moderna del mondo, sviluppatasi da Galilei in poi, ha eliminato anzitutto dall'«ambito» della natura le «qualità» e le «forme» e tutte le connessioni significative viventi. Al posto delle differenze qualitative delle materie dei corpi «terrestri» e «celesti», è subentrata l'ipotesi della omogeneità chimica del tutto[11]. Al posto delle ipotesi delle ultime forme elementari del moto (moto lineare e circolare, moto secondo il «sotto» e il «sopra», moto vivente e moto inanimato), è subentrata una riduzione di tutti i moti, anche quelli vitali al fenomeno geometrico del semplice mutamento locale di un *quid* nel tempo e l'ipotesi di una serie di leggi unitarie del moto, nelle quali ogni distinzione tra il moto terrestre e quello celeste è

---

[10] Vedi *Gesammelte Scriften*, vol. II, in, particolare *Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts.*

[11] Questo mutamento si è verificato già con Giordano Bruno e quindi molto prima della dimostrazione rigorosa di tale principio, dovuta al metodo dell'analisi spettrale di Bunsen e Kirchoff.

venuto meno (Galilei, Keplero, Huygens, Newton), per cui ogni «forma» di moto viene derivata dalle leggi unitarie del moto. Al posto della «forma» – alla quale la visione scolastica del mondo assimilava anche l'anima come *forma corporeitatis* e la realtà sociale (nella concezione organica e sociale dello Stato) – sono subentrati dei rapporti tra realtà concepite quanto più prive possibile di qualità (atomi, sensazioni); mentre qualsiasi *apparenza* di unità formale della natura, compresa quella dell'«organismo» è stata considerata come opera e prodotto del *pensiero* che elabora i dati sensibili (nominalismo dei concetti) in forza delle sue unità. La «ragione», la «forma», persino il «tutto vivente» sono stati dunque eliminati dall'insieme della natura a favore di una visione «meccanica» di essa. Avendo dapprima sovrapposto a quelle più autentiche della natura, le strutture elaborate dall'attività di quella «*res cogitans*» che sembrò subentrare alla forza divina creatrice di forme (Descartes); la stessa concezione che aveva portato alla meccanizzazione della natura e dell'organismo, giunse a includere nelle proprie strutture la stessa anima pensante e persino la realtà storico-sociale, forzandole nei quadri di alcune caratteristiche (quali gli organi prensili e gli utensili), che rispondevano al nuovo atteggiamento spirituale dell'epoca. Dilthey ha dimostrato come il processo di scomposizione dell'anima vivente, e in conclusione anche del pensiero, in un esiguo numero di piccole sensazioni e rappresentazioni (che nel cosiddetto «associazionismo» dovevano poi ricomporsi in «complessi», secondo le leggi elementari della cosiddetta «associazione» e senza la guida di una forza centrale e attiva dell'«io») trovasse la sua origine nell'analogia con quelle ipotesi fondamentali della meccanica celeste di Newton e della fisica molecolare; e come tale processo applicasse al mondo psichico i concetti fondamentali della nuova meccanica («conservazione», «inerzia» ecc.). Tale analogia ha altresì determinato le immagini che Spinoza e Hobbes ci hanno dato dell'uomo e della sua psiche, il loro tentativo di dedurre i moventi e le idee morali dall'istinto elementare dell'autoconservazione e dell'egoismo, così come le nuove immagini delineate da Machiavelli e Hobbes di uno Stato inteso come un'organizzazione di potenza che si fonda sul «contratto» al fine di dominare gli egoismi. Questa analogia ha dato anche origine alla dottrina politica di quel tempo (il cui nome denuncia già l'immagine meccanica), l'idea cioè dell'«equilibrio» europeo, che avrebbe dovuto restaurarsi automa-

ticamente, senza alcuna autorità spirituale cosmopolitica o politica, come il Papato e l'Impero; e altresì alla dottrina religiosa deistica che faceva di Dio un ingegnere e un meccanico onnipotente, negandogli però il «governo del mondo». Essa ha infine influenzato anche l'economia nazionale classica con la sua dottrina dell'«armonia degli interessi», che considerava lo Stato solo come un male necessario e sperava di conseguire il massimo benessere seguendo il principio del «*laisser faire*».

Quale *seconda* causa della nuova concezione meccanicistica della psiche, Dilthey ha indicato quel fatto che Henri Bergson ha messo recentemente in evidenza: l'esigenza cioè di configurare la psiche in modo tale che risultasse, per mezzo della disciplina, dell'educazione, dell'azione dello Stato e della politica, dominabile, come lo era la natura in base alle nuove concezioni della meccanica. Già nelle relazioni delle ambasciate veneziane, traspare questa nuova oggettivazione dell'uomo e scomposizione della sua psiche in un «fascio» di rappresentazioni e impulsi, che mettono esclusivamente in luce quei punti, in forza dei quali egli può essere indirizzato verso le azioni desiderate. E quello che appare essenzialmente conforme alla nostra natura non è quell'intimo e inesprimibile io individuale, ma l'uomo *en masse*[12]. La peculiarità della psicologia di Hartley, di Pristley, di Hume fino ai Mill, che applicava alla psiche l'immagine di una macchina associativa, fu appunto di considerare quella stratificazione superficiale e dominabile della psiche, sulla quale si fondano le cosiddette «leggi dell'associazione», come il contenuto essenziale degli *Erlebnisse* psichici.

La metafisica meccanicistica segue sempre nell'interpretazione della natura e in quella della psiche, lo stesso motivo di fondo: dare dell'essere e dei suoi contenuti un'immagine simbolica che ne metta in evidenza solo gli elementi *aggredibili dall'elaborazione, dalla trasformazione e dalla tecnica*, immagine che è il prodotto del moderno spirito borghese avido di lavoro.

Un *terzo* movente della genesi di questa nuova immagine della psiche, fu infine quello di studiare i fatti psichici, ancora legati ai processi biologici, cosa che di per sé costituisce senz'altro un'ini-

---

[12] Vedi la conclusione del mio saggio *Die Idole der Selbsterkenntnis.*

ziativa utile e lodevole. Ma partendo sia dal pregiudizio che gli stessi processi psicologici possono essere chiariti da un punto di vista meccanico, sia dal pregiudizio che a ogni modificazione della vita psichica corrisponde una modificazione parallela della vita fisiologica, si tralasciava di determinare *obiettivamente* la misura e il modo di tale dipendenza, e si snaturavano, in vista della *costruzione* voluta, la vita e le leggi proprie di tutte le *funzioni spirituali superiori*, o si fraintendevano queste a tal punto da farle quasi apparire come dei fenomeni concomitanti dei processi meccanici, suscettibili di essere con questi coordinati[13].

La scoperta diltheyana di queste relazioni costituisce dunque di per se stessa una *critica* a quella psicologica «secondo il metodo della scienza della natura» tuttora esistente. E in virtù di essa Dilthey ha sgombrato la strada alla ricerca di una psicologia descrittiva e analitica, che seguisse l'*Erleben* stesso nelle sue unità e relazioni e che egli considerava come il fondamento delle scienze dello spirito[14].

Non è qui il luogo di dire quale sia stato il contributo personale delle importantissime ricerche sul Romanticismo, delle indagini straordinariamente penetranti sui rapporti tra *Erlebnis* e poesia, dei ritratti plastici e splendenti di poeti e grandi storici, delineati negli ultimi anni da Dilthey.

Ai nostri giorni il nome HENRI BERGSON è sovente pronunciato nel mondo della cultura, in maniera così inopportuna che gli spiriti raffinati potrebbero chiedersi se valga davvero la pena di conoscere questo filosofo. Oggi, più che mai, il plauso della massa degli intellettuali e dei letterati non può che far arrossire il saggio. Dopo di che gli spiriti raffinati ci lascino pur dire che, nonostante tutto, Bergson va letto perché ha qualcosa da dirci.

Noi non condividiamo l'opinione di coloro che vedono nel metodo, nelle teorie e nelle conclusioni di questo pensatore una conquista definitiva della filosofia. La sua dottrina della «intuizio-

---

[13] Oggi molti studiosi (per es. B. H. MÜNSTERBERG nel suo scritto *Grundzügen der Psychologie*, I, Lipsia 1900) hanno per lo meno riconosciuto che questa è solo una costruzione fondata, più che sui fatti, su un «fiat» della volontà.

[14] Vedi W. DILTHEY, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, (1894), *Gesammelte Schriften*, vol. V.

ne» è così personale, così intimamente connessa alla singolare creatività artistica del suo spirito, da poter garantire a questo filosofo non dei buoni allievi, ma solo degli apprendisti, o, cosa ancor più probabile, degli scimmiottatori. La sua dottrina fondamentale del «*temps durée*» non domina il nucleo del problema del tempo; essa accenna a qualcosa che non solo l'intelligenza non è in grado di cogliere con chiarezza (il che sarebbe conseguente con la sua dottrina), ma a cui neppure l'intuizione riesce a dare un contenuto.

Quanto egli tenta di dimostrare, nella sua prima opera *Essai sur les données immédiates de la conscience*, circa la mancanza di estensione e l'incommensurabilità dei fatti psichici, la natura della grandezza, l'intensità, il numero, lo spazio, la casualità, e in particolar modo le sue tesi per cui lo spazio sarebbe l'unico *milieu omogeneo*, mentre le grandezze e i numeri esisterebbero solo in base all'intuizione spaziale: tutto ciò non può non apparire superato alla luce dell'attuale filosofia della matematica. Persino la sua dottrina per cui il contenuto di tutta la logica pura, a differenza della cosiddetta logica trascendentale kantiana, e addirittura il principio di identità, sarebbero relativi ai modi di esistenza delle cose concrete e quindi applicabili esclusivamente a esse (ove però queste stesse cose concrete vanno riguardate solo come conseguenze di un taglio praticato sulla continuità dei mutamenti qualitativi da un intelletto creato e guidato da esigenze biologiche) persino siffatta dottrina può esser considerata come il risultato ultimo di uno psicologismo misologico, che la filosofia tedesca giudica già superato[15]. Relativamente a ciò che il metodo fenomenologico instaurato da Husserl era in grado di costruire e ha in parte costruito, quanto Bergson afferma sulla «*perception du changement*» e sui fattori intuitivi inerenti al fenomeno del movimento, appare come un affresco superficiale nei confronti di una penetrante opera di incisione. E in tal senso si potrebbero aggiungere molte altre osservazioni.

La vera grandezza di Bergson si esplica su un altro piano, e consiste nella forza con cui egli ha saputo imprimere *all'atteggiamento dell'uomo, nei confronti del mondo e dell'anima*, una

---

[15] Vedi E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, vol. I e altresì le mie distinzioni sull'apriorismo in *Der Formalismus*, cap. II, parte I.

nuova direzione che si discosta da tutti gli orientamenti fondamentali del pensiero specificamente moderno; essa consiste altresì in un'originale e complessa posizione che tutta la problematica filosofica è venuta assumendo grazie a questo nuovo atteggiamento di fondo; essa consiste, infine, in una più giusta ripartizione dell'*onus probandi*, che il suo nuovo atteggiamento è riuscito quasi a imporre in molti problemi filosofici fondamentali.

Dal punto di vista emozionale, il nuovo atteggiamento bergsoniano può essere designato, sia pure alquanto genericamente, come l'*atto di offrirsi al contenuto intuitivo delle cose*, come il moto di una profonda fiducia nell'incontestabilità di tutto ciò che è «dato» in modo semplice ed evidente, come un coraggioso abbandono al mondo che si lascia cogliere in un atto di intuizione e in un moto d'amore. Questa filosofia ha, nei confronti del mondo, i gesti di una mano che si presenta aperta, di un occhio che si spalanca libero. Non è lo sguardo ammiccante e critico che Descartes, partendo dal dubbio radicale, getta sulle cose; né è lo sguardo che Kant lascia cadere sulle cose, penetrandole con il raggio freddo di uno spirito indifferente e ultramondano. L'uomo che qui filosofa non sente né la paura che genera l'odierna esigenza di calcolo, né l'orgogliosa sovranità della «canna pensante», che, in Cartesio e Kant, costituisce la fonte primitiva, l'a priori emozionale di ogni teoria. Egli è invece impegnato fin nelle sue più profonde fibre spirituali dal flusso dell'essere che, in quanto tale, è sempre benefico (qualunque sia il suo contenuto). Ciò che anima il pensiero non è la volontà di dominio, di organizzazione, di determinazione univoca e di fissaggio, bensì un moto di simpatia, di fruizione dell'esistenza, di omaggio al crescere della pienezza dell'essere, i cui contenuti, alla luce di una visione generosa, si vanno liberando dalla presa dell'intelletto umano e superano i limiti concettuali. Il mondo reale è molto più vario e ricco di quello che appare alla nostra *Weltanschauung* naturale.

Lo stesso concetto di «*filosofia*» suggerito dal Bergson, come del resto la sua dottrina dell'essere, della conoscenza, della verità, corrispondono a questo nuovo atteggiamento, per il quale appunto la filosofia non si configura come scienza. La «*science*» (con questo termine i francesi intendono la matematica e le scienze esatte, escludendo la biologia e la storia) considera il mondo come un nemico, come qualcosa da soggiogare. La filosofia, invece, lo considera come l'oggetto di un possibile connubio nell'intuizione

e nell'amore. La scienza opera secondo i modelli a priori dell'intelletto, che trae dalle strutture della *Weltanschauung* naturale e sovrappone come una rete di determinazioni su quanto viene intuito; la filosofia lavora «su misura», cercando di seguire i contorni naturali delle cose. La scienza ci darà forse il benessere e la soddisfazione, ma la filosofia saprà darci la gioia. Obiettivamente la filosofia è, secondo Bergson, conoscenza che si proietta verso il dato puro com'è in *se stesso*, prima di essere inserito nell'esperienza umana trasformatrice, e possiamo anche dire, prima di essere inserito nell'ambiente dell'uomo. Proprio per questo, la conoscenza filosofica è conoscenza dell'essere assoluto, del divenire di tutto ciò che diviene, e persino di quel *processo del divenire*, che si verifica nella sfera di quanto è già *divenuto*. Essa ci illumina su quanto nel mondo non è necessario, sulla conoscenza pura e sulla verità. La scienza, di contro, è conoscenza dell'ente e di quanto è già divenuto (e anche del divenire inteso come un insieme vario di cose infinitesimali e già divenute) fin dove e fino a quando questo stesso ente offre dei possibili contenuti a quei gruppi di relazioni e di schemi rigidi e predeterminanti, che costituiscono le leggi strutturali della tendenza dell'uomo verso il lavoro. Anche il dato di fatto scientifico costituisce nella sua essenza un *quid prescelto* dalla totalità dell'essere, secondo questo insieme di relazioni, e pertanto contiene sempre in sé una teoria in embrione[16]. Il nostro intelletto – e su ciò si basa appunto una delle ipotesi più essenziali di Bergson – è un sistema di fattori selezionanti, formato dalla vita e dalla sua evoluzione; un sistema che fa sì che la pesante pienezza dell'essere, delle qualità e del divenire infinitamente vario ed eterogeneo si configuri per noi come un dato, solo nell'ambito di certi limiti, di certe unità: e cioè fin dove possa costituire il presupposto del nostro dominio e del nostro governo sul mondo. Con ciò ogni scienza ha sempre, secondo Bergson, un risvolto *pragmatistico*. Il sistema di azione dell'organismo costituisce altresì, per il Bergson, il fondamento e l'archetipo del sistema intellettuale. Per cui la volontà di governa-

[16] Bergson si fonda sui profondissimi studi teoretico-gnoseologici dei metodi della meccanica e della fisica di P. Duhem.

re il mondo avrebbe come sua conseguenza quel frazionarsi del dato mondano, in unità, cose e avvenimenti articolati nello spazio omogeneo, e cioè nello schema di una possibile divisibilità, e nel contempo come sua seconda conseguenza il fatto che il ripetersi di fenomeni identici comporta la causalità e le leggi e, con ciò, quanto è calcolabile e meccanico[17]. Uno spirito puro considererebbe tuttavia queste strutture selettive della nostra organizzazione intellettuale come al di *sotto di sé*. Nell'atto di assumere queste strutture *stesse* come oggetto di una riflessione pura, egli non penserebbe al di *dentro* di esse, oppure *secondo* esse, ma *al di là* di esse. In lui gli enti rigidamente oggettivi verrebbero come a disciogliersi nella pienezza delle correnti qualitative del divenire, in una *realtà integrale* fluida e infinitamente varia, simile a quella che sperimentiamo quando lasciamo scorrere liberamente la nostra vita interiore e ove non ci sarebbe nulla di divisibile, di «collegato» additivamente, di separato, ma tutto sarebbe attivo in tutto. Faraday, con la sua immagine della linea di forza, della quale si serviva per rendere intelligibili i fenomeni elettrici, ha delineato un'immagine della natura dalla quale è stato completamente eliminato il concetto di sostanza[18]; poiché è anche vero che «tutto agisce e vive in ogni cosa».

Tuttavia, quello che Bergson designa come l'ideale della conoscenza filosofica è stato spesso frainteso; per cui si è creduto che quell'abbandono affatto passivo al mondo della sensazione, al flusso delle impressioni, che si verifica in quello stato di spossatezza dopo una notte insonne, o nel cosiddetto torpore, ci unirebbe all'essenza delle cose. Questa non è che la nota obiezione che gli spiriti ipnotizzati dal lavoro hanno sempre mosso a chi professa un nuovo ideale filosofico. Poiché l'ideale conoscitivo mistico esclude i moti di tensione volontaria, tale atteggiamento non può non apparir loro «passivo», «inattivo», «indolente», «trasognato», ecc. Ma con ciò si dimentica che la completa distensione di ogni sforzo, anche di quelli istintivi automatici – così come ogni inibizione e in primo luogo proprio quella dell'involontaria relazione

---

[17] Ciò che reputo sostenibile o meno in queste tesi del Bergson è stato da me messo in rilievo nella seconda parte del *Formalismus*.

[18] Vedi M. FARADAY, *Scientific Papers*.

tra le rappresentazioni e il loro significato di segnalazioni attive o reattive – coincide con l'esercizio della più intensa tensione spirituale, e che tale distensione assomiglia tanto poco a una sorta di torpore, da presupporre, al contrario, la più intensa concentrazione dello spirito sulla pura quiddità e sull'essenza delle rappresentazioni. In ogni caso, l'intuizione descritta da Bergson, ha in comune con il torpore un solo carattere e cioè quello dell'inattività *esteriore* e dell'esclusione dei comuni atti di volontà e di giudizio[19]. Sotto tutti gli altri aspetti, questi due atteggiamenti si trovano esattamente ai due poli opposti. Per il fachiro indiano, l'esercizio ripetuto, volto a rendere volontari i moti normalmente automatici (respiro, battito del cuore, ecc.) costituisce un elemento necessario, vale a dire il presupposto tecnico per conseguire quell'atteggiamento dello spirito che lo mette a contatto con l'essenza delle cose; giacché è appunto per inibire l'attività automatica delle tendenze, che egli cerca di renderla quanto più volontaria possibile. Sulla via di questo tipo di attività sempre più profonda, più centrale e spirituale, si pone l'atteggiamento suggerito da Bergson, che cerca di portare successivamente alla *distensione* i vari livelli delle tendenze, a cominciare dagli impulsi tendenziali più volontari, fino agli ultimi impulsi automatici, ai quali si abbandona completamente colui che «cade nel torpore» o che si «lascia andare». E questo «sforzo doloroso», al quale Bergson vede espressamente legata, per esempio, la visione della sua *durée*, è indispensabile perché la percezione normale, che non sia indirizzata in maniera particolarmente attiva, e che sperimentiamo quando non compiamo atti speciali di attenzione, di osservazione, di pensiero e così via, si basa in tutto e per tutto su moti tendenziali automatici. Ciò che Bergson chiama *intuition* non *precede*, quindi, bensì *segue* lo stadio di quella energica attivizzazione del pensiero, sperimentata dallo scienziato; ed essa ha luogo non *prima*, ma *dopo* l'analisi logica delle rappresentazioni. Se è vero che il pensiero discorsivo conduce di già oltre una scelta effettuata in concomitanza con l'automatismo tendenziale inferiore, onde alcuni punti e alcuni frammenti del corso del divenire diventano

---

[19] Non bisogna tuttavia confondere questa teoria bergsoniana dell'intuizione, peraltro alquanto oscura, con la «*Wesensschau*» fenomenologica, puntualizzata con estremo rigore.

per noi le cosiddette «sensazioni»; ovviamente l'intuizione non deve regredire verso quel grado prelogico, ma deve al contrario oltrepassarlo, riproponendo un'immagine pura della totalità, già frazionata nelle singole sensazioni e nel loro «completamento» dovuto ai concetti e alle connessioni logiche. Questa «intuizione» è perciò nel contempo l'atto di comprendere e confrontare i risultati dell'analisi, e non dunque un atteggiamento preanalitico. Pertanto, secondo Bergson, la filosofia non deve né costruire la realtà (secondo i modi della metafisica razionalistica), né contentarsi del dato della *Weltanschauung* naturale e della scienza che conduce nelle sue linee e nelle sue forme al più rigoroso meccanismo e si limita a metterne regressivamente in evidenza i presupposti. Essa deve ricostruire la totalità attraverso l'intuizione nell'atto di sperimentare mediante questa un crescente contatto immediato, spezzando per l'appunto quelle forme e quegli schemi che danno a questa totalità il carattere di un vero *milieu* umano[20].

Ma che cosa garantisce al filosofo di attingere, nell'intuizione, l'essere stesso, di stringerlo quasi nelle braccia? Qui si trova forse il punto cruciale dell'opposizione tra la filosofia della vita e ogni filosofia critica, o criticismo. Ed è appunto nel modo d'impostare questo problema che la fenomenologia tedesca manifesta tutta la sua solidarietà con Bergson. Tale indirizzo antepone con piena consapevolezza la datità dell'essere stesso alla verità del giudizio; allo stesso modo, nel possesso dell'essere e nell'esperienza di un *contatto* esistenziale con la cosa, esso antepone l'evidenza a tutti i cosiddetti problemi relativi ai «criteri di validità»[21]. Per quanto sia rilevante il significato del problema criteriologico in tutti gli ambiti della conoscenza, della pratica e dell'attività artistica, i cri-

---

[20] Poiché Bergson manca del concetto di *Wesensschau* e della visione dei caratteri *sostanzialmente* diversi di questo tipo di «esperienza» (da ogni osservazione e induzione), la sua dottrina della «intuizione» mantiene in sé una notevole oscurità che, sotto questo aspetto, è ineliminabile.

[21] La posizione di W. Dilthey, relativamente a questo problema, era analoga. Cfr. quanto, molto opportunamente, A. MEINONG espone sui giudizi evidenti e sui post-giudizi critici in: *Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, Lipsia, 1915.

teri stessi sono sempre un *derivato* e mai la condizione della obiettività dell'essere e dei valori. Il possibile senso del problema criteriologico (per esempio se io riconosco o no qualcosa, se questa persona è buona o cattiva, se questa religione e vera o falsa, se questa opera d'arte è valida o no) ha inizio là ove venga a mancare la vera evidenza dell'esistenza dell'oggetto in questione, perciò là *ove la mancanza di un'evidenza, relativa all'oggetto stesso, si ponga a sua volta come il contenuto intenzionale della coscienza.* Ogni problema criteriologico si costituisce nella espressa consapevolezza di un mancato contatto con le cose; esso è sempre il problema di chi non possiede, di chi rimane al di fuori, di chi non ha né il coraggio, né la forza, né la capacità di unirsi alle *cose stesse* (e che è vagamente cosciente di questa mancanza). Tale problematica nasce quando un siffatto contatto è essenzialmente escluso. Proprio perciò non soltanto il concetto di criterio, ma persino il suo significato, *presuppone* in qualche modo l'evidenza di un vivente contatto con le cose; e tutti i criteri per la realtà, per la verità, per il giusto e l'ingiusto, per il bello e il brutto costituiscono delle astrazioni che si aggiungono a ciò che, nel contatto immediato con le cose stesse, era già stato dato alla coscienza in forma vivente. Sono sempre e solo gli estranei, gli eterni estranei, che, consapevoli della loro totale separazione dall'essere, dal valore e così via, debbono attenersi ai «segni e miracoli» dei cosiddetti criteri. Una filosofia che prepone all'evidenza del vivo possesso delle cose il problema del criterio o la «*quaestio iuris*» – come dice Kant – confonde sostanzialmente l'atteggiamento di colui che riconoscendo la propria insufficienza, si comporta come il guardiano delle cose, con l'atteggiamento originario e legittimo (che è quello di ogni filosofia autentica) dell'ospite che approfitta di ogni porta aperta sulle cose per comprenderle e guardarle a faccia a faccia[22]. Chi è sveglio sa di esserlo e sa altresì che qualche volta sogna e che cosa sogna: il suo mondo include anche quello onirico; mentre chi sogna non sa di sognare e si crede sveglio perché il suo mondo non comprende in sé quello della veglia. Allo stesso modo si può dire che solo chi sogna, e non chi è sveglio

---

[22] Con ciò non si nega che il problema criteriologico abbia un suo significato; bisogna solo considerare che esso è un problema *secondario.*

avrebbe bisogno di un criterio per distinguere il sogno dalla veglia. La verità, nel senso di ciò che è dato immediatamente nella visione, illumina insieme alle cose verso le quali tende, anche se stessa. Essa è, secondo le profonde parole di Spinoza, «segno di se stessa e di ciò che è falso»[23].

Pertanto anche il problema della percezione e della «trascendenza» sia interna che esterna viene radicalmente spostato. Ogni domanda del tipo: «La coscienza come attinge la realtà?», «Attraverso quali oggettivazioni o deduzioni ecc., lo spirito supera il puro contenuto della coscienza?», denuncia dunque un'inesatta impostazione. Secondo Bergson, con la percezione pura, nucleo di ogni percezione, noi attingiamo la realtà delle cose stesse; analogamente, con il ricordo puro noi ci poniamo immediatamente nel passato, mentre con l'aspettativa pura viviamo nel futuro stesso. Onde il problema è piuttosto il seguente: come si limita e si fraziona nel nostro frammentario «contenuto di coscienza», in tutta una gerarchia di dati puntualmente verificabili, ciò che nell'intenzionalità dell'intuizione ci si presenta come una continuità indivisa? Inoltre: come fa la pienezza dell'essere a scegliersi un determinato io, nel quale acquista «coscienza»? Come, e attraverso quali molteplici fattori, l'insieme del mondo corporeo e della psiche si scompone *per noi* in parti, in scorci, in oggetti per la vista, per l'udito ecc., in conclusione, nei contenuti specifici delle funzioni sensoriali e nelle «sensazioni» corporee su di esse fondate? Come fa l'unitaria e indivisibile vita della psiche a scindersi in speciali «rappresentazioni» e «avvenimenti», che poi noi crediamo di collegare con l'associazione o con «attività sintetiche» ipoteticamente ammesse?

Il principale risultato delle acute ricerche, che il Bergson ha affidato al suo libro *Matière et mémoire*, è costituito dalla tesi che la struttura del nostro mondo percettivo mnemonico corrisponde rigorosamente alle possibili azioni e reazioni motorie che noi *possiamo* di volta in volta esercitare e suscitare nel mondo, anche se poi di fatto non lo facciamo; vale a dire al grado crescente di

---

[23] Una trattazione ancor più particolareggiata di questo problema, la cui soluzione dovrebbe decidere dell'intrinseca opposizione tra la fenomenologia e il criticismo, si trova nella mia *Erkenntnistheorie*.

«libertà» che l'essere vivente consegue, nella scala organica, da quell'azione reciproca dei corpi in un immediato contatto spazio-temporale, secondo le leggi naturali. Una «percezione» dunque per Bergson *non* avvicina il soggetto alle cose come la cosiddetta «immagine»; essa consiste piuttosto in una *limitazione* di volta in volta finalistica, vale a dire in un oscuramento parziale della stessa *pienezza del mondo*, che metta però in evidenza esclusivamente quei contorni, quegli scorci e quei punti validi e utili ai fini di una *possibile* reazione pratica del corpo, nei confronti del mondo stesso. Il sistema nervoso agisce come un distributore di luce che illumina determinate parti ed elementi dell'universo, a seconda dell'importanza che questi rivestono per le possibili reazioni motorie. Il sistema nervoso, tuttavia, non è mai in grado di produrre il *contenuto* della percezione (o del ricordo) o anche di determinarlo univocamente. La percezione si configura pertanto come una sorta di «richiesta», affinché le nostre forze agiscano in una determinata direzione. A partire da queste premesse, Bergson crede di rendere intelligibili tutte le qualità specifiche dei normali contenuti percettivi, la differenza, non di grado ma essenziale, del loro contenuto «rappresentativo», i ricordi di cui sono impregnati, le loro determinazioni spazio-temporali, i loro caratteri prospettici, le loro innumerevoli deviazioni patologiche, le analoghe determinazioni mnemoniche. Gli interessi e gli orientamenti pratici non vengono dunque, per Bergson, ad aggiungersi alla percezione e al ricordo di per sé già completi, quasi che guesti avessero già per loro natura un carattere schiettamente *speculativo*; quasi che, nell'evoluzione biologica, i sensi si fossero formati in vista di una «conoscenza pura» e non piuttosto per spiare l'«amico» e il «nemico», la «preda» e il «pericolo», per provvedere cioè a delle reazioni pratiche. Essi delimitano, in realtà, fin dall'inizio, il possibile *ambito* di quei contenuti che giungono alla percezione e al ricordo. La possibilità effettiva della più elementare tra le percezioni sensibili dipende dunque dalla reazione del sistema motorio e tendenziale di fronte all'oggetto percepito. Il formarsi del ricordo e la «selezione delle immagini» è perciò connessa a quella utilizzabilità, che l'organismo tiene presente di volta in volta nell'attività, per i suoi compiti organici. Anche nello sviluppo generico della specie, l'evoluzione delle funzioni sensoriali segue puntualmente, quale variante conforme, le modificazioni specifiche dei centri di azione. A un essere vivente si presenterà, nel modo di

una qualsiasi percezione, soltanto quel tanto a cui egli può *reagire*. La posizione particolare dell'«uomo» nel mondo vivente si basa quindi sul fatto che, al suo livello biologico, si effettua per la prima volta una sorta di rovesciamento del rapporto tra «spirito» e «vita». Dapprima affatto legato alle tendenze biologiche e di conseguenza come separato in fasci luminosi rischiaranti esclusivamente quei punti ambientali utili all'organismo, ecco nell'uomo lo spirito sovrastare liberamente le esigenze biologiche e svincolarsi dalle ferree strettoie delle strutture ambientali (e del relativo sistema categoriale) per guardare *liberamente* alla totalità del mondo. Anche nel corso della storia umana accadrebbe, secondo questa nuova teoria bergsoniana, qualcosa di analogo; infatti la meccanizzazione della nostra civiltà di lavoro nella sua organizzazione sociale (come del resto la concezione del mondo a essa puntualmente adeguata, quale conseguenza del meccanicismo naturalistico e dell'associazionismo) porta a nuovi significati e diritti, ma altresì a ulteriori limitazioni. La civiltà del lavoro, le norme giuridiche della sua organizzazione, la visione meccanicistica della natura e della psiche, lungi dall'essere le rispettive depositarie di valori culturali positivi, dell'ethos, del vero in-sé del mondo sono piuttosto, nel loro insieme, a *servizio* di una progressiva *liberazione dello spirito*, affinché questo possa intuire e amare Dio e il mondo. Perciò i progressi della civiltà tecnica, delle forme giuridiche e delle organizzazioni sociali non determinano *univocamente* le forme della cultura spirituale, come vorrebbe il materialismo storico: anche se con il loro progresso esse provocano rotture sempre nuove, a servizio dell'avanzare impetuoso dello spirito creativo, dei *suoi* nuovi contenuti, dei suoi valori, delle sue forme, i quali irrompono nell'esistenza come un *quid* originale e imprevedibile che non può derivare da fattori economici, tecnici e giuridici.

Da queste definizioni fondamentali dell'azione e della percezione, risulta il complesso intersecarsi di problemi affatto particolari e, qualche volta, alquanto dubbi. La differenza di corpo e anima è ricondotta dal Bergson a una relazione del tutto particolare tra la percezione e il ricordo. La percezione «pura», che verrebbe a coincidere con l'entità corporea, deve considerarsi, secondo Bergson, rigorosamente istantanea. In essa non può «durare» nulla e nulla può avere una storia; i suoi contenuti seguono un ordine rigorosamente spaziale: la natura – come per Descartes –

nasce e muore a ogni istante (*creatio continua*). Originariamente essa non contiene alcuna dimensione temporale, ma solo dei contenuti «simultanei» aventi tra loro relazioni funzionali di tipo geometrico. Secondo Bergson, non soltanto nell'ambito della meccanica anche le misure temporali vanno ricondotte a misure spaziali (per esempio al mutare degli angoli dell'asse terrestre in processi simultanei), ma neppure il cosiddetto «tempo omogeneo» costituisce il «tempo» reale, ma piuttosto un semplice *simbolo* convenzionale di tempi simultanei e calcolabili. La falsa immagine di un «tempo omogeneo» nasce esclusivamente dal fatto che noi proiettiamo arbitrariamente l'immagine della divisibilità spaziale sul vero tempo, il *temps durée*, il solo che ci è dato intuire immediatamente nel ricordo e di cogliere spiritualmente nella crescita, nell'irreversibile corso evolutivo della nostra vita. Questa errata immagine si formerebbe perché il ricordo porta la pluralità dei contenuti «puri» della percezione a una sintesi e a una contrazione così intime, da indurci a credere di aver di fronte, nella semplice percezione, un oggetto temporalmente durevole e stabile. Già le qualità sensibili elementari rigorosamente distinte, i colori, i toni e così via, scaturiscono, secondo il Bergson, da siffatte fusioni di movimenti non del tutto omogenei, che corrispondono al risultato dell'analisi fenomenica delle rappresentazioni sensoriali nei loro rapporti analogici[24]; e questo vale ancor più per tutte le rappresentazioni di «cose», «qualità» e «avvenimenti» stabili. Cosicché nell'ambito della natura ogni «durata» e ogni apparente «movimento» costituiscono come una falsa proiezione, nella sfera spaziale, del vero tempo che si forma solo nel ricordo e attraverso questo. Di fatto la natura è priva di durata; essa è il mutevole κατ' ἐξοχήν; e il movimento dei fisici costituisce in effetti solo l'insieme di presunti ostacoli incontrati dal movimento o da quanto, nel movimento stesso, può muoversi. Esso è il percorso spaziale sezionato, la «traiettoria» i cui punti corrisponderebbero alle parti irreversibili del vero «*temps durée*» della nostra vita interiore. Il fisico giunge al principio valido per la meccanica della «relatività del moto» e alla definizione cartesiana di esso come semplice «cambiamento di luogo dell'identico», solo perché ha

---

[24] Noi consideriamo insostenibili le riflessioni bergsoniane qui riferite.

svuotato il fenomeno del movimento del suo *nucleo*, e cioè della componente della tendenza: *dynamis* e «passaggio» da A a B, alla quale ha sostituito le morte e inerti *immagini* geometriche delle sue tracce e i rapporti di reciproca dipendenza di tali immagini. Il vero moto ha il suo archetipo nell'esperienza viva del movimento dei nostri organi, vale a dire entro la sfera bio-psichica. Questo «movimento» è «assoluto», ed è molto più autentico del mutamento irreversibile di uno *stato*, inteso come variazione di luogo.

Giunta a questo punto alquanto insidioso, la filosofia di Bergson si configura come una mistica, anzi come una *mistica psicologistica molto dubbia*. Non solo la psiche, nel suo essere e nel suo divenire, amplia i suoi confini fino a includere nel suo ambito anche la «vita» e a sopprimere l'irriducibile indipendenza del fenomeno biologico, ma essa si configura addirittura come una *porta aperta sull'essenza stessa delle cose*, sui segreti del divenire in generale. La «natura» perde qui la sua legittima autonomia e indipendenza per acquisire quel carattere, derivato dalle cosmogonie orientali, di una caduta originaria, di un semplice «dispiegamento dell'anima», di una dissociazione e disgregazione del suo centro unitario e della sua libertà originaria. Anche Bergson cade qui nell'inganno molto diffuso di considerare il dato psichico immediato allo stesso modo del fenomeno fisico[25]. Inoltre Bergson non riesce a distinguere il fatto psichico morto dagli *atti dello «spirito»*, correlati necessari questi dell'uno e dell'altro ambito: quello dei fatti fisici e quello dei fatti psichici. Per quanto importante e fondamentale possa essere, ai fini di ogni suo ulteriore perfezionamento, la distinzione propria della filosofia della vita tra l'«*Erlebnis*» e l'«*Erleben*», a maggior ragione essa deve essere tenuta lontana dalla distinzione tra ciò che è «psichico» e ciò che è «fisico», come del resto dal rapporto al passato e al futuro. Certo anche la natura ci è data in maniera immediata nell'*Erleben* dei suoi movimenti e delle sue forze, e anch'essa, nonostante i sarcasmi di Kant, ha una «profondità», che può essere penetrata mediante procedimenti diversi dall'analisi «matematica dei fenomeni». E d'altra parte l'associazionismo obiettivo, rifiutato senz'altro da Bergson, come del resto la concezione mec-

[25] Vedi il mio saggio *Die Idole der Selbsterkenntnis*, nel quale viene confutato questo errore.

canicistica della natura, hanno un loro fondamento di ragione[26]: e precisamente quando non presumendo di conoscere l'essenza si limitano a darci un'immagine dell'anima così malleabile da poter essere indirizzata mediante un'azione sul corpo.

Tuttavia le teorie bergsoniane del rapporto del sistema nervoso e del cervello anatomico con i processi psichici non risentono necessariamente di questi errori. Se esistono una percezione «pura» e un ricordo «puro», è assurdo localizzare miticamente le «immagini» in un qualche punto del cervello, né ha senso far dipendere *univocamente* ogni variazione dei contenuti della percezione, del ricordo, del sentire e del volere dalle modificazioni degli organi centrali; nel senso che a fattori elementari di tali contenuti dovrebbero corrispondere «parallelamente» fattori elementari nel processo fisiologico. Dato che il ricordo e la percezione costituiscono originariamente la presenza della vita dello spirito nelle *cose stesse*, e non le «immagini» di queste, di conseguenza i processi nervosi centripeti con i loro effetti ultimi nei punti terminali del cervello hanno esclusivamente il compito di *selezionare* e *dissociare* la vita dello spirito nelle cose, secondo la loro utilizzabilità, in vista di possibili azioni e indirizzi tendenziali del corpo. Questi processi mancano di ogni funzione creativa e finanche di ogni funzione atta a dare ai contenuti una determinazione univoca secondo la loro quiddità ed essenza. Per Bergson quando una persona percepisce un albero, nel punto terminale del processo degli stimoli sensoriali, non viene a inserirsi momentaneamente una nuova «struttura psichica» determinata dal processo cerebrale, ma succede una trasformazionc del processo degli stimoli nervosi in impulso motorio, mentre dall'*ambiente*, dato alla percezione in tutti i possibili gradi di determinatezza e di chiarezza, spicca, «illuminandosi», un dato profilo dell'albero stesso, acquistando quel carattere intenso di «qualcosa di vivo», senza cui non vi è «percezione» cosciente. Lo stesso vale per il ricordo, i cui contenuti sono ugualmente indipendenti dall'esistenza dei processi cerebrali. Si tratta perciò soltanto di un graduale oscurarsi e rischiararsi finalistico delle parti di un ambiente, datoci nel suo insieme, e della nostra vita trascorsa, che corrisponde puntual-

---

[26] Questa ragione e i suoi limiti sono stati sufficientemente dimostrati nella II parte del *Formalismus*, c. VI A.

mente agli stimoli dei nostri interessi, dei nostri bisogni, dei nostri impulsi e dei concomitanti fenomeni motori: il che costituisce per l'appunto il compito e l'opera del cervello e del sistema nervoso. I processi del sistema nervoso infatti dividono e congiungono i nostri impulsi motori in azioni sempre nuove; le quali fanno sì che il contenuto della nostra percezione e del nostro ricordo si divida e si unifichi nell'oggetto: di conseguenza non l'associazione, bensì la *dissociazione finalistica* è l'unica e vera funzione del sistema nervoso. In tal senso vengono meno problemi che l'associazionismo sensualistico lascia senza risposta perché privi di senso, come quello di una possibile originaria influenza reciproca delle funzioni sensibili, messa in luce dagli esperimenti (sentire, per esempio, una melodia attraverso la visione simultanea di un colore, e così via), come anche il problema dell'associazione originaria, nella percezione unica di un pezzo di zucchero, di percezioni corrispondenti a campi sensoriali diversi (per es. il sapore dolce, il colore bianco nell'unica percezione di un pezzo di zucchero).

L'uomo spirituale costituisce per Bergson, il centro di una molteplicità di elementi scaturenti da una continuità indivisa e indivisibile, ove nulla si ripete, poiché l'*insieme* della vita passata e vissuta si pone come causa della vita che deve ancora venire. Gli antecedenti immediati non costituiscono mai la causa del fenomeno successivo, come avviene per la causalità meccanica. Pertanto, giacché nessuna causa si ripete, ma ciascuna produce *una volta* soltanto il suo effetto, non è possibile rinvenire, nella continuità indivisa della vita, né una «conformità alle leggi», né una «prevedibilità» dei fenomeni. L'essenza dello spirito è creazione nuova ed evoluzione, fenomeni questi che per la loro struttura eidetica sfuggono a ogni possibile previsione[27]. Le divisioni che operiamo su questa vita sono solo dei mutevoli *points de vue* dai quali consideriamo questo contenuto indivisibile, la cui variopinta vivacità individuale è compresente in ciascuno dei suoi elementi. L'immagine dell'associazionismo, onde, la psiche sarebbe un «complesso di rappresentazioni, di associazioni», ecc. risulta esclusiva-

---

[27] Questa è infatti limitata a quei processi causali, ove possono ripetersi cause ed effetti eguali.

mente dal fatto che i simboli linguistici designanti siffatti *points de vue* vengono considerati come presunte *parti* reali della molteplicità spirituale. Sulla stessa base si fonda anche la teoria per cui la psiche sarebbe una «sostanza semplice», che stando al di sopra dei suoi *Erlebnisse*, li dirige e li collega. Ma se si parte da una siffatta ipotesi «artificiale», bisogna poi risalire in qualche modo a quell'unità, che in fin dei conti il razionalista non riesce a cogliere nel suo *Erleben*.

Il fatto di risalire, attraverso questa vita psicologica indivisa, a una *intuizione*, costituisce appunto il compito fondamentale della psicologia, e lo scopo delle scienze dello spirito e della storia. Solo alla luce di questa intuizione, le reazioni particolari, le azioni, le opere in ogni loro parte o elemento, diventano affatto intelligibili; mentre nessuna induzione, per quanto estesa, dei singoli *Erlebnisse* è in grado di ridarci l'unità dell'individuo storico. L'uomo, e l'uomo odierno in particolare – Bergson non si stanca di ripeterlo – è completamente «fuori di sé». Egli ignora l'agostiniano «*noli foras ire; in te ipsum intra*». Le immagini e i simboli spaziali, applicati ai fenomeni di natura psichica, gli nascondono e gli velano l'intima unità della sua anima. La sua «figura sociale», il suo io sociale che parla e agisce, nasconde come una cortina impenetrabile la vivacità del suo più vero e «intimo» io. «Pochi sanno come è bella la loro anima», afferma Plotino nelle *Enneadi*[28].

La coscienza individuale costituisce il punto terminale di un processo che è volto a quella penetrazione dinamica di tutti i suoi *Erlebnisse*, e che è in qualche modo simile all'intima «concentrazione», che precede un'azione decisiva. In questo processo di penetrazione dei suoi *Erlebnisse*, che si fa strada attraverso i diversi livelli della tensione, l'uomo è libero nell'atto di sperimentarsi tale, e solo in essa egli è anche «creatore». Aprendosi invece alle proprie sensazioni fisiche e al contagio psichico delle leggi della società, la psiche umana diventa conforme alla natura, e viene assimilandosi a una immagine ontologica della psiche e della storia, delineata dall'associazionismo e dalla sociologia. A questo punto il rifiuto bergsoniano dell'associazionismo si integra con la scoperta diltheyana della genesi storica di questo.

In un'epoca in cui il nuovo orientamento metodologico della

---

[28] Il concetto della «*belle âme*» ha la sua origine nel Neoplatonismo.

filosofia, dovuto alla scoperta di un effettivo *Erleben immediato* e gli orizzonti dischiusi dal progresso della biologia della seconda metà del XIX secolo rimasero a lungo privi di una qualsiasi relazione, il progresso compiuto da Bergson è consistito nell'integrazione di questa nuova posizione metodologica con i contenuti della nuova problematica della biologia. Quanto Nietzsche aveva solo occasionalmente colto, prese forma e sviluppo nell'opera più originale di Bergson: *L'évolution créatrice*[29].

L'elemento più importante, rispetto ai risultati peraltro alquanto discutibili dell'opera, è costituito dalla nuova impostazione della sua problematica. Questa parte dall'idea di fondo che tutte le questioni della biologia debbano essere poste in rigorosa relazione con la ricerca del significato e dell'origine biologici dell'*intelletto*, la cui opera principale è costituita dalla concezione affatto meccanicistica della natura e della psiche e dall'utilizzazione pratica di queste, che è alla base della nostra civiltà. Affinché il nostro spirito possa aderire ai movimenti e alle forme della vita in continuo divenire, è indispensabile chiedersi se per l'appunto quella parte dello spirito, che chiamiamo «intelletto», ne sia anzitutto capace. Le categorie di questo intelletto – in special modo l'insieme di quelle relazioni che, tratte dai princìpi della meccanica, costituiscono come una rete entro la quale il nostro intelletto imprigiona, secondo la scienza propria del mondo inanimato, i fenomeni, strutturandoli così in «fatti scientifici» – si sono *sviluppate* nell'uomo, completamente o anche solo in parte, in base alle reazioni pratiche della vita all'ambiente; in tal senso bisogna aspettarsi che la vita stessa, e con ciò anche la sua *propria* fonte primigenia, sfugga e trascenda le forme del pensiero «concettuale»: di questa manifestazione parziale della vita, formatasi nell'ambito di *una* soltanto delle sue linee evolutive che, attraverso la serie dei vertebrati superiori, giunge fino all'uomo[30].

---

[29] L'opera (Parigi 1907) è stata recentemente pubblicata anche in lingua tedesca nell'eccellente traduzione di G. Kantorowicz (*Schöpferische Entwicklung*, Jena 1912).

[30] Nella mia *Erkenntnistheorie* ho tentato di dimostrare quali siano, tra le categorie fondamentali e tra le forme della riduzione meccanica dei fenomeni esterni, le premesse relative alla *logica pura* e alla *matematica*, e quali siano invece quelle esclusivamente *relative alla vita*. In nessun caso posso

Pertanto, le categorie concettuali e l'uso di queste *dovrebbero* infrangersi contro la natura propria di tale realtà; e solo una *via* del tutto diversa, un processo spirituale più fluido e, per così dire, più congeniale al movimento e al divenire della vita stessa, sarebbe in grado di seguire, nel loro dispiegarsi, le linee dell'evoluzione biologica. Ora, poiché anche l'uomo è un aspetto parziale di una vita *unica*, non può non sussistere tutt'ora, alla scaturigine del nostro spirito, dello spirito umano, una serie di tracce originarie di tutte le innumerevoli «forme della coscienza» che, nelle sue divergenti linee evolutive, la vita ha creato nella pianta e nell'animale. Esse sono nascoste dall'intelletto che calcola quanto è inanimato; ma forse debbono essere risvegliate e fuse nell'unità di una coscienza, la quale «volgendosi bruscamente contro la spinta vitale che sente alle spalle, è capace di ottenerne una visione integrale anche se indubbiamente evanescente»[31]. La teoria della conoscenza e la teoria della vita debbono dunque esser avviate *insieme*, e debbono sospingersi l'un l'altra verso l'infinito.

Ora la novità di tale posizione consiste per l'appunto nel fatto che Bergson ha denunciato con estremo rigore quel *circolo* nel quale sono sempre ricaduti i tentativi di dedurre l'intelligenza da uno sviluppo storico-biologico, come è avvenuto, per esempio, con Herbert Spencer; circolo già messo in luce da tempo dagli allievi di Kant – e in maniera speciale Alois Riehl[32] – la cui teoria dell'apriori Spencer credeva di aver «superato». L'intelletto non può costituire, nel senso di Spencer, un adattamento specifico al meccanismo naturale acquisito ed ereditario, proprio perché quel «meccanismo» che esso costruisce di là dai dati sensibili come realtà naturale, contiene di già in sé l'intera struttura delle sue relazioni fondamentali; e dunque la presunta derivazione dell'intelletto lo *presuppone* sempre, insieme ai suoi poteri legislativi. Di fatto Spencer non segue il corso evolutivo sulle orme della vita stessa, egli scompone solo la realtà già evoluta (come fanno i fisi-

---

dar ragione a Bergson, che considera persino la logica pura, l'aritmetica e la geometria come scienze esclusivamente *relative alla vita*. La relazione alla vita si effettua alcuni gradi *al di sotto* delle fondamentali categorie logico-matematiche.

[31] Cfr. *L'évolution créatrice*, Introduzione.

[32] Vedi A. Riehl, *Der phylosophische Kritizismus*, 1879, vol. II.

ci con il moto) in piccoli frammenti dimostrando poi come, a partire da questi, possiamo *pensarla* ricomposta, al pari di quanto avviene quando costruiamo con dei pezzi un utensile o una macchina: «pensarla», cioè, con quello stesso intelletto che egli crede di poter derivare dalla biologia meccanicistica e dall'associazionismo. Solo una *derivazione comune* dell'immagine della materia, suggerita dalle scienze del mondo inanimato e dall'intelletto – vale a dire solo un *superamento* dell'opposizione intelletto - natura, la cui correlazione ha costituito sempre, per la filosofia di Kant, un *ultimum* invalicabile – potrebbe esser presa in considerazione, poiché essa soltanto potrebbe porsi come una vera «cosmogonia».

A partire da questa nuova posizione, Bergson disegna un grandioso quadro d'insieme (il quale però è più opera del senso artistico che della riflessione filosofica) sull'essenza e sul corso della vita universale, sul significato delle sue forme vegetali, animali e umane, e dei tipi di coscienza che la vita stessa ha creato, come il torpore, l'istinto e l'intelligenza. Egli termina la sua opera sintetizzando i risultati raggiunti a proposito del significato della vita relativamente allo spirito e all'intelletto e della genesi simultanea dell'ordine della natura e dell'intelletto. Lascio al lettore il compito di penetrare il mondo speculativo bergsoniano, ove ogni affermazione tende a suscitare l'intuizione *unica* dell'*élan vital*: dello slancio indivisibile di una corrente dinamica che noi possiamo sentire e intuire e che, passando da una generazione di germi alla generazione seguente con la mediazione degli organismi sviluppati, che ne formano i tratti di unione, si divide nuovamente, frantumandosi in ciò che è morto e sollevandosi nella creazione di specie sempre nuove. Sbigottita, come dispersa in un *milieu*, ipnotizzata da ciò che essa stessa ha fatto emergere dalla pienezza dell'essere come suo «ambiente» momentaneo, questa corrente ora si ferma incerta, ora scorrendo verso nuove conquiste e aperture dell'universo, cresce e crea, per poi riassorbire nuovamente in sé quanto ha creato e può creare ancora del nuovo. Nessun «*piano*» e nessuno «scopo» – categorie che fanno presa solo nell'ambito del lavoro e dell'intelletto umano – come del resto nessun *meccanismo* potranno mai render comprensibile l'attività creatrice di quel gigantesco fanciullo *ludens* dagli occhi cerulei, che sembra qui esser la «vita». Finalismo e meccanicismo mostrano due diversi modi di considerare il materiale dell'*élan vital* come qualcosa di componibile, in analogia con il lavoro umano che costruisce mac-

chine: ma non ci mostra mai lo stesso impulso dinamico nel suo gioco che, tra le altre cose, ha costruito anche la mano e l'intelletto. Ma pur mancando di ogni motivo, di ogni «scopo», l'*unità* dell'impulso che sospinge le divergenti evoluzioni, è visibile nell'analogia delle sue creazioni (gli occhi, per esempio, dei molluschi e dei vertebrati), in condizioni ambientali e stimolatrici *toto coelo* diverse, e ci è presente anche, da un punto di vista emozionale, nella simpatia vitale (in maniera più intima nell'amore materno).

Certo i motivi svolti da Bergson, in maniera geniale, ci hanno disegnato soltanto uno schema iniziale, un rapido schizzo di quei problemi filosofici della biologia, verso i quali deve ora tendere il nostro lavoro. I frutti di quel nuovo sviluppo della meccanica che il Roux ci ha indicato non sono stati colti; di contro, nell'insieme, la riflessione sull'aspetto teoretico assume una parte troppo preponderante nei confronti di quella relativa all'essenza della vita, alla sua forma e al suo movimento, al suo divenire morfogenetico. E si cercherebbe invano una più approfondita teoria della morte e del significato dell'Eros, così come della distinzione dei sessi. Ma l'originale intersecarsi dei problemi dimostra di già, senza alcun dubbio, l'orientamento eminentemente fecondo della ricerca.

In questa sede, abbiamo voluto solo accennare agli incerti inizi, e agli inizi soltanto, di una *trasformazione della Weltanschauung europea e pertanto anche dell'idea del mondo.* Ma abbiamo intenzionalmente omesso di parlare dei metodi più rigorosi, più tedeschi, grazie ai quali una filosofia fondata sull'*Erleben* dei contenuti mondani essenziali, è giunta ad alcune conclusioni affidate recentemente allo *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie*[33]: e questo anche se siamo convinti che solo con essa e sul suo terreno, troveranno la loro *più completa* utilizzazione anche i nuovi orientamenti dati da Nietzsche, Dilthey e Bergson al nostro pensiero. Non abbiamo parlato di questi nuovi metodi perché il lavoro ad alto livello del gruppo degli amici della fenomenologia abbisogna ancor oggi di un silenzio, che non deve esser rotto anzitempo da una qualsiasi eco pubblica. La trasforma-

---

[33] Vedi in particolar modo E. HUSSERL, *Ideen zu einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle 1913, vol. I. In questo saggio sono stati trattati solo di sfuggita i rapporti della fenomenologia con la teoria della conoscenza.

zione della *Weltanschauung* non si effettuerà su *uno soltanto*, ma su livelli di coscienza molto diversi.

Tuttavia sappiamo che essa segnerà, per chi è stato in una lunga e oscura prigione, il primo passo in un giardino fiorito. La prigione è la «civiltà» del nostro ambiente umano, opera di un intelletto volto soltanto a quanto è meccanico e meccanizzabile; il giardino è il mondo variopinto di Dio che noi – sia pure ancora in lontananza – vediamo sorgere dinanzi a noi e salutarci nella sua limpidezza; mentre il prigioniero è l'uomo europeo di oggi e di ieri che, tra sospiri e lamenti, procede lentamente, carico dei suoi propri meccanismi e che, con gli occhi rivolti a terra e le membra pesanti, ha dimenticato il suo Dio e il suo mondo.

PREFAZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE

Questo lavoro presenta un breve e conciso riassunto delle mie idee sui temi più importanti di una Antropologia filosofica, *che da qualche anno vado elaborando e che apparirà all'inizio del 1929.*

Sin dal primo destarsi della mia coscienza filosofica, le domande Che cosa è l'uomo?, Qual è la sua posizione nell'essere? *mi hanno travagliato più intensamente di qualsiasi altro problema filosofico. Gli sforzi durati lunghi anni per considerare questo problema sotto tutti i possibili aspetti, mi hanno portato, fin dal 1922, all'elaborazione di una vasta opera dedicata appunto a tale problema; ed è con gioia crescente che ho potuto costatare come in esso venissero sempre più a convergere quasi tutti quei temi filosofici che avevo avuto occasione di trattare.*

È stato espresso da molti il desiderio di veder pubblicata a parte la mia conferenza Die Sonderstellung des Menschen, *tenuta nell'aprile del 1927 a Darmstadt, in occasione della sessione della Scuola di Saggezza (vedi «Der Leuchter», VIII, 1927). È per l'appunto a codesto desiderio che veniamo qui incontro.*

Al lettore che volesse conoscere il progressivo sviluppo delle mie idee su questo importante tema, raccomando di leggere nell'ordine: 1) Il saggio Zur Idee des Menschen, *apparso dapprima nella rivista «Summa», (1914) e ripubblicato in seguito nella raccolta di saggi e articoli* Vom Umsturz De Werte, *Lipsia 1923*[3]. *Inoltre il mio saggio* Das Ressentiment im Aufbau De Moralen *(1912),* Ibid. *2) I brani sullo stesso argomento che si trovano nella mia Opera* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik *(1913-1916), Lipsia 1927*[3]. *Inoltre, sempre sullo stesso argomento, i brani relativi alla specificità della vita affettiva del-*

l'uomo, che si trovano nel mio libro Wesen und Formen der Sympathie, *Bonn, 1926*[3]. *3) Il saggio* Mensch und Geschichte, *in «Die neue Rundschau», Novembre 1926 (che uscirà probabilmente nell'autunno del 1928 in un fascicolo a parte, edizione Neue Schweizer Rundschau, Zurigo) e che verte sul rapporto dell'uomo con le dottrine storiche e sociali; e anche la mia opera* Die Wissensformen und die Gesellschaft, *Lipsia 1926. Sul rapporto tra l'uomo, il sapere e la cultura, confronta* Die Formen des Wissens und die Bildung, *Bonn 1925. 4) A proposito della possibilità dello sviluppo umano, ho espresso le mie convinzioni nella conferenza* Der Mensch im kommenden Zeitalter des Ausgleichs, *stampata nella raccolta di prossima pubblicazione* Ausgleich als Schicksal und Aufgabe, *edita dalla Scuola Superiore Tedesca di Politica, nella serie «Politische Wissenschaft», Berlino 1928.*

Nei miei Corsi accademici, tenuti all'Università di Colonia tra il 1922 e il 1928, su «I fondamenti della biologia», sulla «Antropologia filosofica», sulla «Teoria della conoscenza» e sulla «Metafisica», ho esposto, ripetutamente e in maniera più ampia ere nel presente lavoro, i risultati della mia indagine.

Debbo costatare con una certa soddisfazione che i problemi dell'antropologia filosofica sono oggi in Germania al centro di tutta la problematica speculativa, e che i biologi, i medici, gli psicologi e i sociologi, anche di fuori dai circoli specificamente filosofici, lavorano intorno a una nuova concezione della struttura essenziale dell'uomo.

Ma, indipendentemente da tutto ciò, la stessa problematica sull'uomo ha toccato oggi un grado mai raggiunto in tutta la storia a noi nota. Dal momento in cui l'uomo ha riconosciuto che ora più che mai egli manca di una conoscenza precisa del proprio essere, e che nessuna possibile risposta a tale problema potrà intimorirlo, egli sembra aver trovato il coraggio del vero, il coraggio di porsi questo problema essenziale senza riallacciarlo completamente, per metà o almeno in parte, a una tradizione teologica, filosofica, scientifica come è avvenuto fin'ora; e ha ritrovato, a un tempo, il coraggio di sviluppare secondo un nuovo indirizzo la coscienza e l'intuizione di se stesso, basandosi sul prezioso tesoro delle conoscenze particolari accumulato dalle singole scienze.

Francoforte sul Meno, fine di Aprile, 1928.

MAX SCHELER

LA POSIZIONE DELL'UOMO NEL COSMO

Se si chiede all'europeo colto che cosa intenda con il termine «uomo», ecco entrare nella sua mente in conflitto *tre* ordini di idee del tutto inconciliabili.

Anzitutto il mondo intellettuale della tradizione giudaico-cristiana: Adamo ed Eva, la creazione, il paradiso terrestre, la caduta. Indi l'antico mondo intellettuale greco, per il quale l'autocoscienza ha fatto sì che l'uomo intendesse per la prima volta il privilegio della sua posizione, e precisamente in forza dell'idea che egli è uomo perché possiede la «ragione» (*logos, phronesis ratio, mens*): ove *logos* sta a significare sia il discorso che la capacità di cogliere la «quiddità» delle cose. A questa idea è strettamente connessa la dottrina che postula una ragione sovrumana come fondamento di tutte le cose e alla quale, unico fra gli esseri, l'uomo parteciperebbe. Il terzo mondo intellettuale è quello delle scienze naturali e della psicologia genetica, divenuto già da tempo tradizionale, e per il quale l'uomo sarebbe il risultato finale dell'evoluzione del pianeta terrestre, vale a dire un essere che si distingue dalle precedenti forme del mondo animale solo per il grado di complessità di quelle energie e capacità combinate che, di per sé, appaiono di già nella natura subumana. Questi tre ordini di idee non hanno nessuna convergenza. Talché, avendo una antropologia scientifica, una antropologia filosofica e una antropologia teologica affatto incuranti l'una dell'altra, *noi manchiamo di un'idea unitaria dell'uomo*. Inoltre, nonostante il loro innegabile valore, le scienze sempre più specializzate che si occupano dell'uomo, anziché chiarirla, ci nascondono sempre più la sua vera essenza. Se poi si pensa che questi tre ordini tradizionali di idee sono oggi molto traballanti, e particolarmente incerta è la soluzione darwiniana del problema dell'origine umana: allora si può

affermare che in nessuna epoca della storia come nella presente, l'uomo è apparso a se stesso così *enigmatico*.

Questa è la ragione per cui, basandomi su più ampi fondamenti, ho intrapreso un nuovo tentativo di antropologia filosofica. Al fin di indicare, almeno in parte, i risultati a cui sono giunto, vorrei dare nelle pagine che seguono alcuni chiarimenti sull'*essenza dell'uomo in rapporto alla pianta e all'animale* e sulla sua *particolare posizione metafisica*.

Il problema della posizione particolare dell'uomo non può neppure essere affrontato, senza un chiarimento speciale dell'insidiosa ambiguità che si cela sotto il termine e il concetto di uomo. Tale termine mira anzitutto a puntualizzare gli attributi morfologici dell'uomo, inteso come sottogruppo della specie dei vertebrati e dei mammiferi. Quali che possano essere i risultati di questa elaborazione concettuale, è innegabile che l'essere vivente designato come uomo non viene soltanto *compreso* nel concetto di animale, ma costituisce altresì una parte relativamente ristretta del regno animale. È ciò anche se, con Linneo, si definisce l'uomo come il cosiddetto «vertice della scala dei vertebrati mammiferi»; cosa d'altronde molto discutibile dal punto di vista oggettivo e concettuale, dato che questo vertice appartiene anch'esso a ciò di cui rappresenta appunto il vertice. Ma, indipendentemente da un concetto che riassume le caratteristiche umane nell'andatura eretta, nella modificazione della colonna vertebrale, nella posizione di equilibrio del cranio, nel poderoso sviluppo cerebrale, nella modificazione organica causata dall'andatura eretta (come la mano prensile con pollice opponibile, la regressione della mascella e dei denti, ecc.); ma, come dicevamo, indipendentemente da tale concetto, lo stesso termine di uomo designa nel linguaggio consueto, vale a dire tra tutti i popoli civili, qualcosa di così estraneo a questo stesso concetto che sarebbe vano cercare nel nostro linguaggio una parola altrettanto ambigua. Il termine uomo deve altresì designare un insieme di caratteri che si *oppongono* nella maniera più assoluta al concetto di «animale in generale», e quindi anche a quello di mammifero e vertebrato. In tal senso esso si oppone all'infusorio Stentor, per quanto non sia facile contestare che l'essere vivente definito «uomo» sia morfologicamente, fisiologicamente e psicologicamente più simile a uno scimpanzé, di quanto l'uomo e lo scimpanzé siano simili all'infusorio.

È chiaro che questo secondo concetto di uomo debba avere un significato e un'origine affatto differenti dal primo[1]. In opposizione a quello, relativo al sistema naturalistico, vorrei designare questo secondo concetto come il *concetto essenziale dell'uomo*. Il problema se questo secondo concetto, che attribuisce all'uomo come tale una *posizione particolare* del tutto differente da quella di qualsiasi altra specie vivente, *sia legittimo o meno*, costituisce per l'appunto il tema della nostra indagine.

Poiché la posizione particolare dell'uomo può esser chiarita solo esaminando l'intera struttura del mondo bio-psichico, prenderò l'avvio dalla *gerarchia delle energie e delle facoltà psichiche* nell'ordine in cui sono state via via poste in evidenza dalla scienza. Per quel che riguarda i limiti della sfera psichica, essi vengono esattamente a coincidere con quelli della *sfera vivente*[2]. È un dato di fatto che oltre a possedere il movimento, la formazione, la differenziazione, la delimitazione spontanei rispetto allo spazio e al tempo (che qui non posso sottoporre a un esame approfondito) le cose che noi chiamiamo «viventi» non sono solamente oggetto di una osservazione esterna, ma posseggono, come loro caratteristica essenziale, un modo di *essere per se stesse e interiore* onde riconoscono se stesse. Si tratta di una caratteristica a proposito della quale può esser dimostrata la più intima connessione di struttura e di evoluzione con i fenomeni obiettivi della vita. Si tratta dell'aspetto psichico dell'autonomia, del movimento spontaneo, ecc. dell'essere vivente in generale: dell'*originario fenomeno psichico della vita*.

Il grado più basso del mondo psichico – che è a un tempo quella spinta che tutto sospinge fin nelle più luminose altezze dell'attività spirituale, e che genera altresì l'energia per ogni atto della più

---

[1] Cfr. a questo proposito il mio saggio *Zur Idee des Menschen* (1914), in *Vom Umsturz der Werte*, ove è dimostrato che il concetto tradizionale di uomo è costituito in base a una somiglianza con Dio, e che perciò esso presuppone, quale suo punto di riferimento, l'idea di Dio.

[2] La dottrina secondo cui lo psichismo ha inizio con la «memoria associativa» solo nell'animale o addirittura solo nell'uomo (Descartes), si è rivelata erronea. D'altra parte, però, è arbitrario attribuire lo psichismo al mondo inorganico.

pura speculazione e della più delicata e illuminata bontà – è costituito da un «*impulso affettivo*» del tutto privo di coscienza, di sensazione e di rappresentazione. In questo non sono ancora differenziati «l'affetto» e la «tendenza» che come tale ha sempre una specifica direzione e finalità «verso» qualcosa, come per esempio il nutrimento e la soddisfazione sessuale. I suoi due unici stati consistono in un «avvicinamento a...», alla luce per esempio, e in un «allontanamento da ...», in un piacere privo di oggetto e in una sofferenza anch'essa senza oggetto. Nondimeno, l'impulso affettivo è già nettamente distinto da quei centri e da quei campi di forze, che si trovano a fondamento delle immagini transcoscienti chiamate corpi «inorganici», ai quali non può esser attribuita alcuna interiorità.

Questo primo grado del processo psichico, che appare nell'impulso affettivo, può e deve essere già attribuito alla pianta. L'impressione che la pianta manchi di stati interiori provieni solo dalla lentezza dei suoi processi biologici, impressione che scompare del tutto dinanzi alla proiezione cinematografica di essi; per quanto non sia in alcun modo ammissibile attribuire alla pianta, come ha fatto Fechner, anche la «sensazione» e la «coscienza». Chi, come Fechner, vede, e a torto, nella «sensazione» e nella «coscienza» i primi elementi del mondo psichico, dovrebbe negare che le piante siano animate. Certo l'impulso affettivo della pianta si determina, relativamente al suo ambiente e alla crescita in esso, secondo le direzioni fondamentali del «sopra» e del «sotto», della terra e della luce; ma tale relazione riguarda semplicemente l'*insieme non specificato* di queste direzioni ambientali e di queste possibili resistenze reali, biologicamente necessarie all'organismo vegetale; ma essa non riguarda stimoli ed elementi ambientali determinanti, legati cioè a sensazioni e a immagini particolari. La pianta, per esempio, reagisce specificamente all'intensità dei raggi luminosi, ma alla medesima maniera ai colori e alla direzione dei raggi. Stando alle più recenti e approfondite ricerche del botanico olandese Blaauw, non è possibile attribuire alla pianta né il tropismo specifico, né la sensazione e nemmeno il sia pur minimo accenno di arco riflesso, nessuna associazione o riflesso condizionato, e quindi neppure quegli «organi sensoriali», che Haberlandt aveva tentato di circoscrivere nella sua minuziosa ricerca. I fenomeni motori provocati da stimoli, che prima venivano ricondotti a codeste facoltà, si sono manifestati quali meri ele-

menti dei *generici movimenti di crescita* della pianta. Se noi ci chiediamo che cosa significhi la nozione più generale di «*sensazione*» – negli animali superiori le sensazioni più primitive provengono dagli stimoli, che le glandole a secrezione interna esercitano sul cervello, i quali sarebbero altresì la causa delle sensazioni cenestesiche così come di quelle provenienti dall'esterno – dobbiamo dire che tale nozione indica la specifica *segnalazione a un centro* di un momentaneo stato organico o motorio dell'essere vivente, e la capacità di modificare, in forza di questa segnalazione, il movimento immediatamente successivo. La pianta non possiede, stando a questa definizione, *nessuna* sensazione, *nessuna* «memoria» specifica, che trascenda la stretta dipendenza dei suoi stati biologici dall'insieme dei suoi antecedenti; come del resto non possiede nessuna vera e propria capacità di apprendimento, la quale appare di già nei più semplici infusori. Le indagini, che presumevano di accertare i riflessi condizionati e la capacità di addestramento delle piante, sembrano aver battuto falsa strada.

Ciò che negli animali noi definiamo come «vita delle tendenze», corrisponde nella pianta a un generico *impulso di crescita e di riproduzione*, il quale rientra nel fenomeno più generale dell'impulso affettivo. Il fatto che la vita *non* sia essenzialmente «volontà di potenza», bensì l'impulso verso la riproduzione e la morte, impulso originario verso ogni forma di vita, trova la sua dimostrazione più evidente nella pianta. Essa non sceglie spontaneamente il suo nutrimento, né si comporta attivamente nella fecondazione; viene fecondata passivamente dal vento, dagli uccelli e dagli insetti, ed elaborando con il materiale organico, reperibile ovunque in diversa misura, il nutrimento che le è necessario, non ha bisogno per procurarsi il cibo di spostarsi come fanno gli animali. L'*assenza*, nella pianta, di quell'ambito di spostamenti spontanei proprio dell'animale, di sensazioni e tendenze specifiche, di associazioni, di riflessi condizionati, e altresì di un vero e proprio sistema motorio o nervoso, costituisce un *insieme* di deficienze che può essere inequivocabilmente chiarito solo a partire dalla *struttura ontica* della pianta stessa. Il che trova dimostrazione nel fatto che, ove la pianta possedesse una soltanto di queste facoltà, dovrebbe possedere anche l'altra, anzi tutte le altre. Dato che non vi è sensazione senza un impulso tendenziale e senza un corrispondente atto motorio iniziale, là dove manchi il sistema motorio dovrà mancare altresì il sistema sensoriale. E in

effetti, la misura delle qualità sensoriali di un organismo animale non è mai maggiore della misura delle sue capacità di movimento spontaneo, ma è anzi una funzione di quest'ultimo.

Il moto *essenziale* di quella forma di vita, designata come «propria della pianta» e «vegetativa» – il fatto che qui non abbiamo a che fare con concetti empirici è dimostrato dai molteplici fenomeni di transizione dalla pianta all'animale già noti ad Aristotele – consiste in un impulso volto completamente verso l'esterno. Talché a proposito della pianta, io parlo per l'appunto di un impulso affettivo *extatico* per mettere in evidenza la totale mancanza di quella segnalazione degli stati organici a un centro, propria della vita animale, la completa assenza di un ritorno della vita su se stessa, di una ancor primitiva *re-flexio*, e infine di una sia pur flebile interiorità «cosciente». La coscienza *si determina* infatti esclusivamente nella primitiva *re-flexio* della sensazione, e cioè sempre in occasione di una *resistenza*: ogni coscienza si fonda sulla sofferenza e tutti i gradi superiori della coscienza su una crescente sofferenza sperimentata nell'originario movimento spontaneo. Oltre alla coscienza e alla sensazione, manca alla pianta anche quella «veglia» biologica che scaturisce dalla funzione di vigilanza della sensazione. Ma la pianta può fare a meno delle sensazioni solo perché essa – il più grande chimico tra gli esseri viventi – elabora da sé il materiale tratto dalle sostanze inorganiche. Così la sua esistenza si esaurisce nella nutrizione, nella crescita, nella riproduzione e nella morte (senza una specifica durata di vita).

Pure noi troviamo di già nella vita della pianta il *fenomeno primitivo dell'espressione*, vale a dire una certa fisionomia dei suoi stati, delle situazioni di quell'impulso affettivo, che costituisce l'aspetto interno della sua vita: quali la stanchezza, il vigore, l'abbondanza, la carenza. L'espressione è per l'appunto un *fenomeno primario* della vita: in nessun caso un insieme atavico di azioni adeguate a un fine, come voleva Darwin. Ciò che invece manca affatto nella pianta sono le funzioni di comunicazione, che troviamo in tutti gli animali, e che determinano ogni reciproco rapporto, conferendo a essi nel contempo una grande autonomia nei confronti della presenza immediata delle cose indispensabili alla loro vita. Solamente nell'uomo a queste funzioni di espressione e di comunicazione, si aggiungono le funzioni di rappresentazione e di denominazione mediante segni. Nel mondo vegetale noi non tro-

viamo il doppio principio del pioniere e del seguito, del modello e dell'imitazione, essenziale agli animali che vivono in gruppo.

A causa della *deficiente centralizzazione* della vita vegetale, e in special modo a causa della mancanza del sistema nervoso, la dipendenza degli organi e delle funzioni organiche è, per sua natura, più intima nelle piante che negli animali: ogni stimolo, in base al sistema conduttore dei tessuti, muta l'*insieme* del suo stato biologico in misura maggiore di quanto non avvenga nell'animale. Talché una spiegazione meccanicistica è più difficile, e non più facile, per la vita della pianta che per quella dell'animale (in generale). Nell'ordine animale infatti, con l'aumento della centralizzazione del sistema nervoso, si accresce l'autonomia delle reazioni parziali e, di conseguenza, una certa rassomiglianza del corpo animale con la struttura della macchina.

Inoltre l'individualizzazione, cioè la circoscrizione spazio-temporale, è molto più limitata nella pianta che nell'animale. Poiché la pianta è incapace di un adattamento attivo al mondo inerte o vivente che la circonda, possiamo dire che, a proposito delle relazioni teleologiche che essa ha con l'insieme inorganico del suo ambiente, e altresì con gli insetti, gli uccelli ecc., essa testimoni, in misura ancora maggiore che l'animale, quell'*unità* metafisica *della vita*, celata dietro tutte le manifestazioni esteriori, come del resto quel processo che elabora, a partire da insiemi unificati di materia e di energia, le più disparate *formazioni* biologiche. Con le sue forme e con i modi del suo comportamento, la pianta nega assolutamente sia il lamarckismo, sia quel principio di utilità, tanto sopravvalutato dai darwinisti e dai teisti, onde essa esisterebbe, in senso teleologico-obiettivo, «per» l'animale, l'animale «per» l'uomo, pur essendoci nella natura una tensione avente come suo *scopo ultimo* l'uomo. Le ricchissime forme delle sue fronde rivelano ancor più chiaramente che la ricchezza delle forme e dei colori animali, come la fonte misteriosa della vita celi un principio che, in un gioco con la fantasia, si regola in maniera estetica.

Questo primo grado dell'aspetto interiore della vita, vale a dire dell'impulso affettivo, non è presente soltanto in tutti gli animali, ma anche nell'*uomo*. (L'uomo, come vedremo, riunisce in sé tutti i gradi essenziali dell'esistenza in generale e della vita in particolare, e, almeno per quel che riguarda le regioni essenziali, tutta la

natura raggiunge in lui la più sintetica unità del proprio essere). Non vi sono né sensazioni, né percezioni, né rappresentazioni dietro allo quali *non* si celi l'oscuro impulso, che le alimenta con quella fiamma che rischiara costantemente gli stati di sonno e di veglia. La più elementare delle sensazioni non è mai il semplice effetto dello stimolo, ma è sempre in funzione di una attenzione suscitata dalle *tendenze*. L'impulso costituisce nel contempo l'*unità* di tutte le tendenze e di tutte le emozioni umane nella ricchezza delle loro ramificazioni. Secondo gli scienziati più moderni, esso dovrebbe essere localizzato nel tronco cerebrale dell'uomo, che probabilmente è altresì il centro di quelle funzioni delle glandole endocrine che determinano i processi psicofisici. Inoltre nell'uomo è sempre la spinta affettiva a sperimentare quella *resistenza* iniziale che è la fonte di ogni senso di «realtà» e di «*presenza effettiva*», e in particolare anche di quell'unità e di quell'impressione di realtà concreta, che precede ogni funzione rappresentativa. La rappresentazione e il pensiero mediato (*Schliessen*) possono indicarci solo «questa» o «quella» maniera di essere della realtà effettiva. Ma quest'ultima ci viene data come «reale», solo grazie a una generica resistenza legata all'angoscia, vale a dire grazie all'*Erlebnis* di una resistenza[3].

Come indica la sua denominazione, il sistema nervoso «vegetativo», che regola la funzione nutritiva, costituisce dal punto di vista organologico, quella natura vegetale tutt'ora presente nell'uomo. Un periodico prelevamento di energie a favore del sistema vegetativo e a svantaggio di quello animale regola il comportamento dinamico esterno, ed è probabilmente la condizione essenziale del ritmo di sonno e di veglia. In tal senso, il sonno costituisce una sorta di stato vegetale dell'uomo. Nelle tribù tipicamente agricole (a differenza che in quelle di allevatori e di nomadi) di tutta l'Asia (non ebraica), il principio vegetativo sembra essere, come ha già notato Fechner, preponderante nella donna.

---

[3] Cfr. i miei saggi *Erkenntnis und Arbeit*, in *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926), e *Idealismus-Realismus*, in «Philosophischer Anzeiger», II annata, Fasc. 3, 1927.

Quale *seconda* forma essenziale, che nella gerarchia obiettiva della vita psichica segue l'indifferenziata spinta affettiva *extatica*, bisogna considerare quella che designiamo come «*istinto*»: un termine molto oscuro e controverso quanto alla sua interpretazione e al suo significato. Noi ci sottraiamo a siffatte difficoltà coll'evitare (così come per i gradi essenziali susseguenti) anzitutto ogni definizione basata su concetti psicologici; e definiamo l'istinto esclusivamente a partire dal cosiddetto *comportamento* dell'essere vivente. Il «comportamento» di un essere vivente è sempre oggetto di un'osservazione esterna e di una possibile descrizione. Esso può esser stabilito indipendentemente dall'insieme dei movimenti fisiologici che lo reggono, e altresì senza che tra le sue caratteristiche vengano introdotti i concetti di stimolo (fisico o chimico). Noi possiamo stabilire indipendentemente da ogni spiegazione causale psicofisica e *prima* di essa le strutture e le modificazioni del comportamento di un essere vivente, che si determinano in occasione del mutare degli elementi ambientali; arrivando così a ottenere delle relazioni regolari, che sono già significative nella misura del loro carattere unitario e teleologico. L'errore dei «behavioristi» consiste nel voler ricondurre al concetto di comportamento anche il processo fisiologico della sua realizzazione. Il valore del concetto di comportamento consiste appunto nel fatto di essere un concetto *indifferente dal punto di vista psicofisico*. Il che è quanto dire che ogni comportamento è sempre altresì espressione di stati interni, poiché non vi è nulla che appartenga alla interiorità psicologica che non si «esprima» anche nel comportamento in maniera immediata o mediata. Pertanto esso può e anzi deve esser chiarito sempre in *duplice maniera*, psicologica e fisiologica a un tempo; per cui è ugualmente errato preferire la spiegazione psicologica a quella fisiologica o viceversa. Il «comportamento» è il campo «intermedio» di osservazione dal quale si deve partire.

In tal senso noi chiamiamo «istintivo» un comportamento che possiede le seguenti particolarità: esso deve avere anzitutto un *senso*, deve esser cioè teleologico per l'*insieme* dello stesso portatore di vita, per la sua nutrizione così come per la sua riproduzione, o per l'insieme di altri portatori di vita (vale a dire ai fini della utilità propria o altrui). In secondo luogo, esso deve svolgersi secondo un *ritmo rigido* e costante. La natura a-meccanica dell'istinto, così come l'impossibilità di ricondurlo a riflessi singoli a

catena (ai «tropismi», come voleva Loeb), è garantita da codesto ritmo rigido, e non dagli organi che vengono utilizzati in siffatto comportamento e che possono mutare col venir meno di questo o quell'organo; né dalla combinazione dei singoli movimenti che nella esecuzione di uno stesso compito possono mutare a seconda della posizione di partenza del corpo animale. I movimenti sia pure aventi un significato, ma *acquisiti* con l'associazione, l'esercizio e l'abitudine – secondo quel principio che Jennings ha definito come il principio «del tentativo e dell'errore» – *non* posseggono questo ritmo, questa forma temporale, le cui parti si richiamano vicendevolmente. Il significato d'altronde non deve riferirsi necessariamente a situazioni presenti, ma può altresì estendersi a situazioni molto distanti spazialmente e temporalmente. Un animale, per esempio, prepara per l'inverno o per la deposizione delle uova qualcosa che abbia un suo senso, anche quando è stato accertato che, come individuo, esso non ha mai sperimentato situazioni analoghe, ed è stata altresì esclusa ogni possibilità di dimostrazione, di tradizione, o di imitazione dei suoi simili; come l'elettrone, secondo la teoria dei *quanta*, anch'esso si comporta «come se» prevedesse una situazione futura.

Un'ulteriore particolarità del comportamento istintivo è che esso risponde a situazioni che si presentano in maniera tipica e che sono importanti per la vita della *specie* in quanto tale, ma non lo sono per la singola esperienza dell'individuo. L'istinto e costantemente a servizio della specie, sia la propria sia quella estranea, con la quale vi sia una importante solidarietà biologica (le formiche e le ospiti, la formazione della galla nelle piante, la fecondazione di esse da parte di uccelli, insetti, ecc.). Tale particolarità distingue rigorosamente il comportamento istintivo in primo luogo da «quell'addestramento spontaneo» che si effettua mediante i «tentativi ed errori», e da ogni forma di «apprendimento»; e, in secondo luogo, da ogni uso dell'«intelligenza»: attività che, come vedremo, sono tutte essenzialmente al servizio dell'individuo e non della specie. Pertanto il comportamento istintivo non è mai una reazione ai contenuti particolari dell'ambiente, che variano da individuo a individuo, ma si pone sempre come reazione a una speciale *struttura*, a un *tipo specifico* di organizzazione dei possibili elementi ambientali. Mentre i contenuti particolari possono essere ampiamente sostituiti senza che l'istinto sia indotto a compiere errori o atti inutili, il più piccolo mutamento della

struttura avrà invece come conseguenza l'errore. Tutto ciò viene definito come «rigidezza» dell'istinto, a differenza dei modi estremamente plastici di quei comportamenti basati sull'addestramento più o meno spontaneo e sull'intelligenza. Nella sua poderosa opera *Souvenirs entomologiques*, Fabre ci ha prospettato con la massima precisione una quantità sbalorditiva di questi comportamenti istintivi. L'utilità a servizio della specie comporta il fatto che l'istinto, nelle sue linee essenziali, sia *innato* ed *ereditario*, precisamente come capacità specifica di comportamento, e non solo come capacità generica di acquisizione dei modi di comportamento quali naturalmente l'abitudine, l'addestramento e l'intelligenza. Nondimeno, il fatto di essere innato non sta a significare che il comportamento chiamato istintivo debba necessariamente apparire subito dopo la nascita, ma indica solamente che esso è legato a determinati periodi di crescita e di maturità, ed eventualmente anche a diverse forme animali (come per esempio nel polimorfismo).

Un'altra particolarità dell'istinto, peraltro molto importante, è quella di presentare un comportamento che è indipendente dal *numero* dei tentativi che l'animale compie per giungere a una determinata situazione; in tal senso esso può essere definito come *completo* fin dall'inizio. Così come non si può considerare l'organizzazione propria dell'animale quale risultato di piccole variazioni differenziali, allo stesso modo non si può considerare l'istinto come un'addizione di movimenti parziali coronati dal successo.

Certamente, in virtù dell'esperienza, l'istinto è suscettibile di specializzazione, come mostrano gli animali da caccia il cui istinto per una determinata selvaggina è innato, laddove non è innata l'arte di esercitare tale istinto con successo. Nondimeno, il prodotto dell'esercizio e dell'esperienza può, per così dire, esser paragonato, più che alla creazione di una nuova melodia, alla variazione di essa. L'istinto è dunque inserito nella stessa genesi morfologica dall'essere vivente, e agisce in strettissima connessione con quelle funzioni fisiologiche plasmatrici, che costituiscono le prime forme strutturali del corpo animale.

È oltremodo importante il rapporto dell'istinto con le *sensazioni*, con l'attività delle funzioni e degli organi sensoriali, e altresì con la memoria. Bisogna senz'altro escludere il fatto che gli istinti derivino dalle esperienze sensibili esterne (sensualismo). Lo stimolo sensoriale si limita a liberare il corso rigidamente ritmico

dell'attività istintiva, senza però determinare le modalità di tale corso. Stimoli sensoriali olfattivi, o stimoli sensoriali ottici possono anche liberare una *stessa* attività: per cui le sensazioni che producono tale liberazione non debbono neppure aver il medesimo modo, per non dire la medesima qualità. È tuttavia valida l'affermazione contraria: *ciò* che un animale può rappresentarsi o sentire, *è determinato e dominato a priori* dalla relazione dei suoi istinti innati alla struttura dell'ambiente. Lo stesso vale per le sue *rappresentazioni* mnemoniche, le quali si configurano sempre nel senso e nel quadro dei suoi compiti istintivi predominanti, della loro determinazione superiore; mentre la frequenza dei collegamenti associativi, dei riflessi mediati e dell'esercizio ha un'importanza secondaria. L'animale che è in grado di vedere e di udire, vede e ode solo quello che ha un significato per il suo comportamento istintivo: anche nel caso in cui la sensazione sottostia a stimoli e a condizioni sensibili analoghe. Tutte le vie nervose afferenti e gli organi di ricezione degli stimoli si sono formati, nel corso dell'evoluzione, solo dopo la stabilizzazione delle vie nervose efferenti e degli organi effettori. Nell'uomo alla base del vedere vi è ancora la tendenza a vedere, e alla base di quest'ultima il generico impulso di veglia; la tendenza del sonno isola gli organi e le funzioni sensitive. Così che la memoria, come del resto la vita sensitiva, è per così dire del tutto circoscritta nell'istinto e come sprofondata in esso. Nell'uomo, le cosidette azioni «impulsive» sono pertanto esattamente l'opposto dell'azione istintiva dal momento che esse, considerate nel loro insieme, possono essere affatto prive di senso (come, per esempio, il bisogno di una droga).

È stato dimostrato (Loeb) che è impossibile derivare i modi istintivi dai tropismi e dai tattismi, intesi meccanicisticamente – i quali sono invece degli istinti più elementari – o ricondurli ai singoli riflessi combinati delle vie motorie (i quali d'altronde, stando alle indagini più recenti, non esistono affatto, giacché neppure il riflesso rotuleo o palpebrale può considerarsi un riflesso puramente meccanico), o a riflessi a catena (Jennings, Alverdes). Allo stesso modo è impossibile ricondurre l'istinto all'ereditarietà di comportamenti fondati sull'«abitudine» e sull'«addestramento spontaneo» (Spencer); vale a dire, in ultima analisi, alle leggi associative e al riflesso condizionato; né è possibile intenderlo come la successiva automatizzazione di un comportamento ragio-

nevole, «intelligente» (Wundt). La genesi dell'istinto di una specie è esclusivamente una manifestazione parziale della stessa formazione della specie; e in «linea pura», l'istinto non è suscettibile di modificazione. I progressi parziali come quello dell'abitudine e dell'esercizio non possono modificarlo, allo stesso modo che non possono modificare il «piano strutturale» di un animale. L'istinto costituisce senza dubbio una forma dell'essere e del divenire ancor più primitiva di quelle complesse strutture psichiche determinate dalle associazioni. Noi siamo in grado di dimostrare che i processi psichici che seguono le leggi associative (conformi all'abitudine) sono localizzati, nel sistema nervoso, notevolmente *più in alto*, e sono quindi geneticamente successive, relativamente ai comportamenti istintivi. I comportamenti *significativamente* unitari (prendere una cosa, mettersi a cantare un motivo) possono per l'appunto sussistere quando si manifestano deficienze patologiche, e quando non si può provocare qualcosa di più elementare dal punto di vista del significato (singoli movimenti, come il movimento di un unico dito, intonare la scala musicale). Queste unità significative del comportamento rigidamente articolate sono condizionate essenzialmente in maniera *sub*corticale. La corteccia cerebrale è essenzialmente un organo di *dissociazione*, e non un organo di associazione, di quei comportamenti più unitari dal punto di vista biologico e più profondamente localizzati.

Sarebbe più esatto dire che sia l'autonomia delle sensazioni e delle rappresentazioni relativamente *singole* e il loro legame associativo nei confronti dei complessi diffusi; sia l'autonomia di una determinata «tendenza» volta a soddisfarsi, nei confronti di una organizzazione istintiva del comportamento; sia, d'altronde, l'inizio dell'«intelligenza» che tenta di rendere «artificialmente» all'automatismo quel significato di cui è stato privato: sono sempre, da un punto di vista genetico, altrettanti prodotti *ugualmente originari dell'evoluzione del comportamento istintivo* (prodotti di decadenza, non nel senso del valore). In generale questi fenomeni procedono di pari passo, sia tra di loro sia con l'*individualizzazione* degli esseri viventi, vale a dire con l'emancipazione del singolo essere dal legame della specie; essi procedono inoltre di pari passo anche con la varietà delle singole situazioni individuali nelle quali può trovarsi l'essere vivente. Il processo fondamentale dell'evoluzione psichica è costituito dalla *dissociazione creativa*, e non dall'associazione e dalla «sintesi» (Wundt) delle singole

parti. La stessa considerazione vale altresì dal punto di vista fisiologico: quanto più l'organismo è semplice, tanto meno esso somiglia, anche fisiologicamente, a un meccanismo; mentre, da un punto di vista fenomenico, esso manifesta nella forma e nel comportamento, fino al sopraggiungere della morte e della «citomorfosi» degli organi, una analogia sempre crescente con la macchina. Si dovrebbe anche poter dimostrare che in nessun caso l'intelligenza viene ad aggiungersi, in una fase biologica più avanzata, come intende per esempio Karl Bühler, alla vita psichica associativa (e al suo corrispettivo fisiologico, il riflesso condizionato); come hanno recentemente dimostrato Alverdes e Buytendijk, essa si forma in maniera rigorosamente simmetrica e parallela alla vita psichica associativa, e quindi non è presente solo nei mammiferi più evoluti, ma lo è di già nell'infusorio. Avviene quindi che quel che si presenta nell'istinto come significativo, ma rigido e legato alla specie, diventi invece nell'intelligenza plastico e relativo all'individuo; mentre ciò che nell'istinto è automatico, divenga nel riflesso condizionato meccanico e quindi relativamente *privo di senso*, ma nel contempo suscettibile di un maggior numero di combinazioni. Il fatto dunque che gli istinti non siano atti ragionevoli e spontanei divenuti automatici, fa altresì intendere perché gli animali articolati, che posseggono anche morfologicamente un principio di organizzazione completamente differente e molto più rigido di quello degli animali superiori, abbiano gli istinti più perfezionati senza però dar segno di un comportamento ragionevole (intelligente); e perché, di contro, l'uomo, quale tipo di mammifero più plastico, in cui l'intelligenza e la memoria associativa sono sviluppate al massimo grado, abbia istinti molto più *retrogradi*. In ogni caso la fondamentale forma psichica dell'istinto è legata alla forma animale della vita, e, per residui atavici, a quella umana.

Se si tenta di interpretare il comportamento istintivo dal punto di vista psichico, esso manifesta un'inscindibile *unione tra la preconoscenza e l'azione*, talché non si dà mai una conoscenza che sia *più progredita* di quanto non convenga alla successiva fase dell'azione. Pur essendovi già l'inizio di una scissione tra sensazione e reazione (riflesso condizionato), nondimeno nella funzione continua a sussistere la più stretta relazione di ambedue. Inoltre la conoscenza, immanente all'istinto, non è una conoscenza per rappresentazioni e immagini o addirittura per idee, ma una sorta di *sentire emotivo* nei confronti di *resistenze* intese come

valori e differenziate mediante impressioni di *valore* in oggetti di attrazione o di repulsione. Non ha quindi senso parlare, a proposito degli istinti, di «rappresentazioni innate», come ha fatto Reimarus.

Paragonato all'impulso affettivo, l'istinto si presenta come già indirizzato verso elementi ambientali relativi alla specie che *ricorrono con frequenza* e con regolarità, ma che sono di già *specificati*: diversi cioè dal punto di vista del contenuto e dati pertanto solo nella percezione. Esso viene ad essere una crescente specializzazione dell'impulso affettivo e delle sue qualità.

Come abbiamo visto, tra i due modi di comportamento entrambi derivati originariamente dal comportamento istintivo, quello «conforme all'abitudine» e quello «intelligente», il primo – che è la *terza* forma psichica che distinguiamo – riassume in sè i fatti relativi all'associazione, alla ripetizione, al riflesso condizionato, e costituisce quella facoltà che viene designata «*memoria associativa*» (Mnéme). Tale facoltà non va attribuita a tutti gli esseri viventi, e manca nelle piante, come ebbe a dire Aristotele. Noi dobbiamo infatti attribuirla a tutti quegli esseri viventi, il cui comportamento subisca, in base al comportamento anteriore dello stesso tipo, un *mutamento lento e costante*, in maniera significativa e quindi biologicamente utile; in maniera tale, cioè, che di volta in volta l'intensità del significato stesso dipenda strettamente dal *numero* dei tentativi o dei cosiddetti movimenti di prova. Il fatto che un animale compia spontaneamente dei movimenti di prova (nei quali bisogna altresì includere i movimenti spontanei del gioco, per esempio quelli dei cuccioli o dei puledri), e che tenda inoltre a ripetere indifferentemente tali movimenti, siano essi piacevoli o fastidiosi; tutto ciò non si effettua in base alla memoria, ma è il presupposto di ogni riproduzione, ed è una tendenza innata (tendenza alla ripetizione). Ma che l'animale tenti poi di ripetere più frequentemente, anziché i movimenti falliti, quelli che sono giunti a *soddisfare* una qualsiasi tendenza positiva, in modo che si «fissino» in esso: tutto ciò costituisce appunto quel fatto fondamentale, che noi designiamo come «principio del successo e dell'errore». Quando ci troviamo di fronte a un fatto di questo genere, noi parliamo di «*esercizio*», da un punto di vista esclusivamente quantitativo, e di «*acquisizione*» di abitudini da un

punto di vista qualitativo, e di addestramento spontaneo, oppure ove intervenga l'uomo, di addestramento estraneo.

Attribuire questa facoltà psichica e fisiologica a *tutta* la vita organica (come volevano Hering e Semon), è giusto solo qualora si voglia intendere che il comportamento di ogni essere vivente non dipende mai esclusivamente dallo stato organico immediatamente anteriore, ma dall'insieme degli antefatti; che ciò che è vivente – a differenza di ciò che è morto (fenomenicamente) – non presenta delle condizioni rigorosamente identiche dal punto di vista qualitativo; che insomma, in esso non si presentano cause eguali ed effetti eguali. Ma è falso qualora si voglia intendere che i comportamenti specificamente sensomotori hanno in tutto ciò che è vivente un influsso determinante sul corso di volta in volta più facile dei comportamenti analoghi. Infatti, in questo senso, il complesso della vita vegetativa non presenta nessuno dei suddetti fenomeni, né lo potrebbe poiché, essendo tutta proiettata al di fuori, *non* ha né la capacità di segnalare di volta in volta i suoi stati organici a un centro (= sensazione) né un sistema motorio.

Il fondamento della memoria associativa è quello che Pavlov ha designato col nome di «*riflesso condizionato*». Un cane, per esempio, secerne determinati succhi gastrici non solo quando il cibo raggiunge il suo stomaco, ma anche quando vede il cibo oppure sente i passi di chi è solito portarglielo; l'uomo secerne i succhi digestivi persino quando nel sonno gli viene suggerito che sta prendendo quel determinato alimento. Se poi, contemporaneamente a siffatto comportamento determinato da uno stimolo, si trasmette ripetutamente un segnale, il comportamento in questione può prodursi, quando interviene questo segnale, anche in assenza dello stimolo adeguato. Questi e altri fatti simili prendono il nome di «*riflesso condizionato*» L'unico fenomeno psichico analogo è costituito dalla cosidetta «legge dell'associazione», per cui un complesso di rappresentazioni sperimentate, tende a ricostruirsi e a colmare le sue lacune, quando un elemento soltanto di tale complesso, per esempio una parte dell'ambiente, viene nuovamente sperimentato sensorialmente e motoriamente. Quando un complesso si scinde in più elementi parziali, tali rappresentazioni particolari possono nuovamente ricollegarsi secondo la legge della «contiguità e somiglianza». Le cosiddette leggi di associazione, relative al riprodursi delle rappresentazioni, ne sono appunto il risultato. Per quanto sia innegabile che questi fatti confermino una

legge particolare della vita psichica che ha un'importanza capitale per alcune specie di animali superiori, specialmente per i vertebrati e i mammiferi; nondimeno l'esperienza ha stabilito irrefutabilmente che non dovrebbero verificarsi mai associazioni perfettamente rigorose di singole rappresentazioni che sottostiano solo a codesta legge di «contiguità e somiglianza», vale a dire di parziale identità delle rappresentazioni induttrici con i complessi anteriori. Così come non si verifica mai un riflesso completamente isolato e sempre identico di un organo localmente circoscritto, né una sensazione «pura» rigorosamente proporzionale allo stimolo, indipendentemente da tutte le mutevoli e determinanti modificazioni delle tendenze, o dal contenuto mnemonico. Ogni rappresentazione è sempre in funzione di uno stimolo e *altresì* dell'attenzione delle tendenze. Come non esiste una sensazione «pura» isolata, rigorosamente proporzionale allo stimolo, così non esiste neppure un'associazione «pura». Tutte le forme di memoria associativa sottostanno alla forza determinante delle tendenze, dei bisogni e dei compiti, imposti spontaneamente (o dalla costrizione dell'allevatore). In tutte le leggi associative – esattamente come nelle leggi naturali della fisica, relative all'insieme degli avvenimenti – si tratta con ogni probabilità solo di regolarità statistiche, e *non* di leggi elementari della vita psichica (come credevano Locke, Hume, Mill e tutto l'associazionismo). Tutti i concetti di sensazione «pura», di riflesso associativo, ecc., hanno perciò il valore di *concetti limite*, indicanti solo la direzione di un determinato tipo di mutamenti psichici e fisiologici. Associazioni approssimativamente pure si trovano solamente in casi di *mancanza* di superdeterminanti intellettuali, per esempio nelle associazioni esteriori delle parole secondo la sonorità, come si verifica nella fuga delle idee.

Da un punto di vista genetico, siffatta maniera di collegare è così poco elementare che, proprio nella *senescenza* (a causa dello scemare delle forze e di una diminuita differenziazione della vita delle tendenze), il corso delle rappresentazioni si avvicina sempre più allo schema associativo: come dimostrano i mutamenti della grafia, del disegno, della pittura, del linguaggio, che nell'età avanzata acquistano tutti il carattere di una progressiva mancanza di «*integralità*» (nella debolezza mentale dei vecchi, la legge dell'associazione si fa cioè più rigorosa). Analogamente, nella senescenza, la sensazione acquista una maggiore proporzionalità tra stimo-

lo e sensazione «pura». Così come l'organismo fisico manifesta sempre più nel suo corso biologico il carattere relativo di un meccanismo, fino a identificarsi del tutto con esso nella morte; analogamente la nostra vita psichica manifesta dei collegamenti sempre più *conformi all'abitudine* tra rappresentazione e comportamento, per cui, nella senescenza, l'uomo diventa sempre più schiavo dell'abitudine. (Inoltre da un punto di vista *genetico*, le associazioni delle *singole* rappresentazioni sono successive alle associazioni delle strutture, che dal canto loro sono più vicine al processo istintivo). Il collegamento associativo (localizzato molto in alto nella fisiologia cerebrale), è un fenomeno *tardivo*, allo stesso modo che la percezione pura dei fatti, priva di un apporto fantastico e di un'elaborazione mitica, costituisce un fenomeno *tardivo* nello sviluppo psichico sia del singolo che dei popoli[4].

Tutta la vita dei popoli nei suoi primi periodi mitici, come del resto la vita psichica del bambino, è sommersa e ricoperta dalle *fantasie* originarie suscitate spontaneamente dal desiderio e dalle tendenze. Essa non è perciò niente di più che un fenomeno elementare, nel quale sopravverrebbero successivamente dei collegamenti sintetizzanti, grazie al cosiddetto «pensiero relazionale», o alla «psiche superiore».

Pertanto, la memoria associativa non è mai «pura», dato che, come è stato dimostrato, non vi è quasi mai un'associazione del tutto priva di un qualche apporto intellettuale, nè si dà mai il caso che il passaggio da reazioni associative casuali a reazioni significative cresca in maniera rigorosamente relativa al numero dei tentativi. Le curve mostrano quasi sempre delle irregolarità, e precisamente nel senso che il passaggio dall'atto casuale a quello sensato si verifica sempre un po' prima di quanto, secondo le regole della probabilità, non lasci presupporre il principio *puro* «del tentativo e dell'errore»: quasi che il numero dei tentativi avesse risvegliata una qualcerta «intelligenza».

Il principio della memoria associativa, presente in modo più o meno attivo in tutti gli *animali*, è la conseguenza immediata dell'apparizione dell'*arco riflesso* o della scissione del sistema sen-

---

[4] Cfr. in proposito il mio saggio *Erkenntnis und Arbeit*, c. V.

soriale da quello motorio. Tuttavia tale principio è ripartito quantitativamente in misura molto diversa. Negli animali tipicamente istintivi (articolati), aventi una struttura rigida e fissa, esso è minore; laddove è più sviluppato negli animali aventi un'organizzazione più plastica e meno rigida (mammiferi e vertebrati), e dotati di una più elevata capacità di giungere a movimenti sempre nuovi, mediante la combinazione di movimenti elementari. Nell'uomo, il principio dell'associazione e della riproduzione troverà il suo massimo sviluppo. Fin dal suo primo apparire, questo principio si associa all'*imitazione* di atti e movimenti suscitati dalle emozioni e dai segnali degli animali congeneri. L'«imitazione» e la «copia» sono soltanto delle specializzazioni di quella tendenza alla ripetizione, applicata al *comportamento e all'esperienza altrui*; la quale agisce dapprima nel proprio comportamento e nelle proprie esperienze, e costituisce, per così dire, la spinta per ogni forma di memoria riproduttiva. Solo con l'unione di questi due fenomeni si ha il fatto fondamentale della «*tradizione*», la qual aggiunge alla «eredità» biologica una dimensione affatto nuova, che determina il comportamento animale in forza del passato biologico dei congeneri; tale tradizione va distinta nel modo più rigoroso da ogni forma di «ricordo» cosciente e spontaneo del passato (anamnesi), e da ogni forma di trasmissione di segni, di fonti e di documenti (da ogni forma storica di sapere). Mentre queste ultime forme sono proprie solo dell'*uomo*, la tradizione appare già nelle orde, nei branchi e nei modi consueti delle società animali. Anche qui il branco «impara» ciò che i pionieri compiono per primi, per poi trasmetterlo alle generazioni future.

Nella tradizione vi è pertanto già la possibilità di un certo «progresso», anche se ogni vero sviluppo umano si fonda essenzialmente su una progressiva *distruzione* della tradizione. Il «ricordo» cosciente di avvenimenti individuali vissuti una sola volta, così pure quella costante identificazione di una pluralità di atti mnemonici in un unico e identico passato appartengono solo all'uomo; essi coincidono sempre con la dissoluzione, anzi con il vero e proprio annientamento della tradizione. I contenuti tradizionali ci sono dati sempre come «presenti», privi cioè del dato temporale, ed esercitano un'influenza sull'attività presente, senza tuttavia essere *obiettivati* in una determinata distanza temporale. Nella tradizione, più che conoscere il passato, si è *suggestionati*

da esso[5]. La tradizione si indebolisce sempre di più nel corso della storia umana, a causa dell'attività della *ratio* che *oggettivizza* in un unico atto un contenuto tradizionale, rigettandolo nel contempo nel passato al quale appartiene: preparandosi così il terreno a invenzioni e scoperte sempre nuove. Il lentissimo indebolirsi dell'efficacia di tutte queste forze, che «fanno dell'abitudine la balia dell'umanità», costituisce un elemento essenziale di tutta la storia. La pressione, che la tradizione esercita a nostra insaputa sul nostro comportamento, diminuisce nell'umanità proporzionalmente al progresso dalla *scienze* storiche.

L'attività del principio associativo denota, nella genesi del mondo psichico, il declino dell'istinto e del suo «significato» tipico, e *altresì* il progresso della centralizzazione e della simultanea meccanizzazione della vita organica. Tale attività costituisce inoltre la crescente *emancipazione* dell'*individuo* organico dal legame della specie e dalla rigidità dell'istinto ribelle all'adattamento. Solo mediante il progresso di questo principio associativo, infatti, l'individuo è in grado di adattarsi a situazioni sempre nuove, vale a dire non tipiche della specie, cessando così di ridursi esclusivamente a un punto di passaggio nel processo della riproduzione. Ma se, nei confronti dell'intelligenza pratica, il principio di associazione è (come vedremo) ancora un principio *relativamente* rigido e legato all'abitudine – vale a dire un principio «conservatore» – nei confronti dell'istinto, esso costituisce invece un potente strumento di *emancipazione*. Esso apre una dimensione del tutto nuova nelle possibilità di arricchimento della vita.

Tutto ciò vale anche per le tendenze, i sentimenti, gli affetti. La *tendenza*, scissa dall'istinto, si manifesta già relativamente negli animali superiori, connessa anche all'apparizione di una certa

---

[5] La suggestione e, secondo P. Schilder, probabilmente anche l'ipnosi è un fenomeno largamente diffuso nel mondo animale. L'ipnosi dovrebbe essersi formata quale funzione ausiliaria dell'accoppiamento e aver avuto in origine lo scopo di far cadere la femmina in uno stato letargico. La suggestione è un fenomeno primario riguardo alla «comunicazione», per esempio, di un giudizio il cui contenuto obiettivo viene appreso nella «comprensione». Solamente nell'uomo si trova tale «comprensione» dei contenuti oggettivi intesi, che vengono a formare gli elementi di giudizio in una proposizione linguistica.

«dismisura»: per cui diventa la fonte di un possibile piacere, indipendente dall'insieme delle esigenze biologiche. Fino a quando, per esempio, l'impulso sessuale rimane iscritto nel profondo ritmo dei periodi d'amore regolati da cicli naturali, esso resta l'incorruttibile *servitore* della vita. Sciolto invece dal ritmo istintivo, esso si trasforma sempre più in una *fonte di piacere* autonoma; e negli animali superiori, in special modo negli animali ridotti allo stato domestico, riesce a soffocare il suo significato biologico (per esempio, l'onanismo nelle scimmie, nei cani). Quando la vita delle tendenze, orientata originariamente verso i beni e i modi di comportamento e mai verso il piacere come sensazione, viene sfruttata dall'uomo esclusivamente qual fonte di piacere, come avviene in ogni forma di edonismo, noi ci troviamo di fronte a un fenomeno tardivo e decadente della vita umana. Un comportamento biologico, volto esclusivamente verso il piacere, denuncia, nella vita individuale o in quella dei popoli un palese fenomeno di *vecchiaia*, e ce ne danno prova il vecchio bevitore che «assapora la goccia» e fenomeni analoghi nel campo erotico. Allo stesso modo si deve considerare una manifestazione di vecchiaia lo scindere le gioie funzionali psichiche, superiori o inferiori, del piacere che procura la soddisfazione di una tendenza, e anche la *predominanza* del piacere nei confronti delle gioie legate a funzioni vitali e spirituali. Il «principio del piacere» non è qualcosa di originario, come crede l'edonismo, fratello del sensualismo, ma è solo la conseguenza di una maggiore intelligenza associativa. Solamente nell'uomo questa capacità di isolare la tendenza dal comportamento istintivo e di separare il piacere funzionale e il piacere fine a se stesso, acquista le forme più mostruose; tanto che si è potuto a ragione affermare che l'uomo è sempre o *superiore* o *inferiore* a un animale, ma non può mai essere un animale.

Come ho già accennato, quando la natura ha lasciato scaturire da sé la nuova forma psichica della memoria associativa, essa ha già incluso, fin dal primo impiego di tale facoltà, un correttivo per i pericoli che essa comporta. E tale correttivo è costituito appunto dalla *quarta* forma essenziale della vita psichica, che noi chiameremo *intelligenza pratica*, ancora essenzialmente *legata ai fini dell'organismo*. Essa è strettamente connessa alla facoltà e all'atto di scelta, legati anch'essi ancora ai fini organici, alla facoltà di

preferire questo o quel bene e di scegliere, di là dal puro impulso sessuale, questo o quell'individuo congenere nel processo di riproduzione (inizio dell'Eros)[6].

Possiamo definire il comportamento «intelligente» anche senza alcun riferimento pregiudiziale ai processi psichici. Un essere vivente si comporta «intelligentemente» quando, senza tentativi preliminari o ripetuti, presenta di fronte a situazioni nuove, non tipiche per la specie e l'individuo, un comportamento che abbia un senso – sia esso «efficiente», sia, mancando il fine cui esso tende in maniera evidente, «inefficiente» («inefficiente» può essere solo chi è intelligente): vale a dire un comportamento *estemporaneo* e soprattutto *indipendente dal numero* dei tentativi fatti in precedenza per raggiungere un obiettivo posto da una tendenza. Possiamo parlare di un'intelligenza «legata ai fini dell'organismo» fino a quando il processo interno oppure esterno seguito dall'essere vivente è al servizio di un impulso tendenziale o all'appagamento di un'esigenza; inoltre noi chiamiamo anche «pratica» questa forma di intelligenza poiché il suo significato ultimo è quello di un'*azione* mediante la quale l'organismo raggiunge (o fallisce) l'oggetto della sua tendenza. Nell'uomo questa stessa intelligenza può essere posta anche a servizio di fini affatto *spirituali*; e solo allora essa si pone al di sopra della furbizia e dell'astuzia.

Tuttavia, dal punto di vista psichico, possiamo definire l'intelligenza come la subitanea *comprensione di uno stato di cose e di valori ambientali* connessi tra di loro, il quale non è direttamente percepibile, né è stato direttamente sperimentato, e del quale quindi non ci si potrebbe servire per riprodurre un'esperienza. E per esprimerci in termini più esatti, possiamo dire che l'intelligenza è la comprensione (dell'esistenza e del casuale modo di essere) di uno stato di cose, basata su un insieme di relazioni, i cui dati fondamentali sono in parte forniti dall'esperienza e in parte anticipati dalla rappresentazione: come per esempio quando questi dati vengono a completare un determinato grado di intuizione ottica. Caratteristica di questo pensiero non riproduttivo, ma *produttivo*,

---

[6] Cfr. «l'impulso» e gli «impulsi sessuali» in *Wesen und Formen der Sympathie.*

è sempre l'*anticipazione*, la capacità di cogliere anticipatamente un dato di fatto nuovo e mai sperimentato (*pro-videntia*, accortezza, furbizia, astuzia).

La differenza con la memoria associativa risulta chiara: la situazione, che bisogna cogliere e della quale bisogna tener conto praticamente nel comportamento, non è solamente nuova per la *specie* e a-tipica, ma è soprattutto «nuova» anche *per l'individuo*. Siffatto comportamento, obiettivamente carico di senso, si realizza *improvvisamente*, precede temporalmente dei nuovi tentativi di prova, ed è indipendente *dal numero* dei tentativi precedenti. Questa subitaneità si palesa già nell'espressione, per esempio in quel luccicare dell'occhio di un animale che Wolfang Köhler definisce plasticamente come l'espressione di una scoperta (*«Aha»-Erlebnis*). Inoltre, non sono i collegamenti di esperienze date simultaneamente o parzialmente identiche, vale a dire simili, a suscitare la nuova rappresentazione che ha in sé la soluzione del problema; come del resto non sono le ricorrenti strutture rigide e tipiche dell'ambiente a determinare il comportamento intelligente; ma sono le *reciproche relazioni oggettive* dei singoli elementi ambientali percepiti, determinate e selezionate ai fini della tendenza, a causare il sorgere di una nuova rappresentazione: relazioni di eguaglianza, similitudine, equivalenza, mezzo, causa ecc.

Il problema se l'*animale*, in special modo le scimmie antropoidi superiori, gli scimpanzé, abbiano o no raggiunto il grado di vita psichica or ora descritto, ha sollevato una controversia scientifica molto complessa e tuttora aperta, cui posso accennare qui solo sommariamente. Da quando Wolfang Köhler ha pubblicato[7] i suoi esperimenti sulle scimmie – fatti per lunghi anni con sorprendente pazienza, precisione e ingegnosità nel centro tedesco di ricerche di Teneriffa – non si è ancora composta una controversia, alla quale hanno preso parte quasi tutti gli psicologi. Secondo la mia opinione, Köhler ha tutto il diritto di attribuire agli animali soggetti ai suoi esperimenti degli atti elementari di intelligenza nel senso sopra indicato. Il che altri studiosi contestano tentando ciascuno con argomenti diversi di sostenere la vecchia teoria secondo

---

[7] In *Saggi dell'Accademia prussiana della Scienza*, Berlino, 1917-1918.

cui non si può attribuire agli animali niente di più che la memoria associativa e l'istinto, essendo l'intelligenza, sia pure intesa come ragionamento primitivo (privo di segni), monopolio, anzi *il* monopolio dell'uomo. Gli esperimenti di Köhler consistevano nel frammettere, tra l'oggetto della tendenza (per esempio un frutto) e l'animale, dei percorsi sempre più complessi, oppure degli impedimenti, o degli oggetti (casse, corde, bastoni: bastoni che possono essere congiunti o che l'animale deve prima procurarsi o preparare in una data maniera), che potessero servire come «strumenti»; per osservare poi se, in che modo e con quali presunte funzioni psichiche, l'animale sarebbe stato capace di raggiungere l'oggetto della sua tendenza, e quali fossero i limiti precisi delle sue possibilità. A mio avviso gli esperimenti hanno dimostrato chiaramente che *non* tutti gli atti compiuti dall'animale possono dirsi derivati dall'istinto e dai processi associativi che vi si aggiungono (componenti mnemoniche di collegamenti relativi a rappresentazioni già esistenti), ma che, in alcuni casi, ci troviamo di fronte ad atti di vera e propria *intelligenza*.

Accenneremo ora brevemente a ciò che si trova di fronte questa intelligenza, legata ai fini pratici dell'organismo. Quando l'oggetto di una tendenza, per esempio un frutto, appare agli occhi dell'animale, staccandosi nettamente dal campo visivo ambientale e perciò individualizzandosi, ecco che tutti i dati contenuti nell'ambiente animale, e specialmente tutto il campo ottico tra l'animale e tale ambiente, si trasformano in maniera particolare. Il campo ottico, infatti, si struttura nelle sue relazioni obiettive, acquistando un «rilievo» *relativamente* astratto, per cui le cose che, percepite di per sé, apparirebbero all'animale o indifferenti oppure come un oggetto «da mordere», «o che serve a giocare», «a dormire», acquistano il *carattere* astratto di una *relazione dinamica*, diventando «qualcosa per prendere il frutto». E ciò non avviene unicamente quando si tratta soltanto di veri e propri bastoni simili ai rami dai quali nella vita che l'animale trascorre sugli alberi, vede pendere i frutti – il che rientrerebbe ancora nell'istinto –; ma è ottenuto altresì con un pezzo di fil di ferro, con un fuscello, con una striscia ricavata da un cappello di paglia, con una coperta presa nel suo giaciglio; è ottenuto con dei materiali cioè adoperati per portar dentro la gabbia un frutto che si trova fuori di essa: in breve, con tutto ciò che rientra in una rappresentazione astratta di cosa «mobile e allungata». Qui si tratta, infatti,

della dinamica stessa della tendenza animale, che comincia a *oggettivarsi* e a *estendersi* fino agli elementi dell'ambiente. L'oggetto in questione usato dall'animale acquista il valore dinamico (comunque solo occasionale) di uno «strumento», di «qualcosa per avvicinarsi al frutto»; esso acquista il carattere di qualcosa che può esser volto ragionevolmente a uno scopo, dato visivamente con grande nitidezza: all'animale sembra che la corda, che il bastone *stesso* si «rivolgano» e forse anche si muovano verso l'oggetto. Nel campo ottico degli animali (come del resto in quello dei bambini e dei primitivi) molto più legati agli appetiti, agli impulsi, ai desideri, non è da escludere che questo *proiettarsi* per così dire dell'impulso tendenziale *nell'ambito delle cose* (quasi che non soltanto l'animale, ma «queste cose stesse tendessero al frutto») provochi dei fenomeni ottici per cui il bastone sembra muoversi nella direzione del frutto (fenomeno che lo Jaensch ha accertato a proposito delle immagini dell'intuizione ottica nei bambini). In tutto ciò noi dovremmo vedere il primo apparire di quel fenomeno di causa ed effetto – di quel fenomeno dinamico, che non può mai esser ricondotto al susseguirsi regolare delle impressioni, come credeva Hume – fenomeno basato sull'*oggettivazione di un'influenza sulle cose ambientali, sperimentata nell'attività delle tendenze*, e che coincide perfettamente con l'«esser-un-mezzo». Certamente, il mutamento di struttura or ora descritto non è determinato nell'animale tanto da una attività cosciente e riflessa, quanto da una sorta di modificazione *intuitiva* dei dati ambientali stessi; non si tratta però solo di istinto e di abitudine, ma di un vero e proprio atto di intelligenza e di scoperta. La grande differenza delle componenti conferma del resto il carattere intelligente (non istintivo) di codeste azioni.

Lo stesso valga per la facoltà e l'atto di scelta. È errato negare all'animale l'atto di scelta e credere che a muoverlo sia sempre la tendenza particolare più forte (*secondo il principio delle risultanti*). L'animale non è un meccanismo di tendenze allo stesso modo che non è un automatismo istintivo o un meccanismo di associazioni e riflessi. Non solo i suoi impulsi tendenziali sono già nettamente articolati in tendenze superiori direttrici, in tendenze inferiori e ausiliarie esecutrici, e in tendenze dirette ad attività più generali e, a volte, ad attività più specializzate; ma c'è di più: l'animale può intervenire spontaneamente dal *centro* delle sue tendenze (che, a differenza delle piante, esso possiede in misura

corrispondente alla struttura unitaria del suo sistema nervoso) fin nelle costellazioni di tali tendenze; e può astenersi, entro certi limiti, da vantaggi immediati al fine di ottenerne dei maggiori, temporalmente più distanziati e raggiungibili solo per aggiramento. Il solo atto, che *certamente* l'animale non è in grado di compiere, è il preferire *un valore a un altro*: per esempio accordare la preferenza al valore dell'utile anziché a quello del dilettevole, preferenza ch'è indipendente dalle *cose-beni* particolari e concrete e che è legata a un «sentire» particolare[8]. L'animale somiglia all'uomo molto più per l'affettività che per l'intelligenza, talché sono rinvenibili nel suo comportamento atti come il donare, il porgere aiuto, il riconciliarsi e altri fenomeni analoghi.

A questo punto, ecco una questione decisiva per il nostro problema. Se bisogna attribuire l'intelligenza anche all'animale, vi è tra questo e l'uomo qualcosa di più che una semplice differenza di grado, vale a dire una *differenza di essenza*? Ossia: oltre alle forme psichiche essenziali fin qui notate, c'è nell'uomo anche qualche cosa di altra natura, che gli competa perciò specificatamente, e non riducibile all'intelligenza e alla capacità di scelta in generale ?

Qui le diverse opinioni si oppongono nella maniera più energica. Gli uni intendono riservare intelligenza e scelta all'uomo, negandole all'animale, vedendo però la differenza extra-quantitativa, essenziale, là dove, a mio avviso, non esiste affatto. Gli altri, in special modo tutti gli evoluzionisti della scuola darwiniana e lamarckiana, negano con Darwin, con lo Schwalbe e anche con il Köhler che vi sia una differenza irriducibile tra uomo e animale, proprio perché anche l'animale possiede l'intelligenza. Con ciò si riallacciano in certo senso alla grande teoria dell'unità dell'uomo, da me chiamata teoria dell'*homo faber*; e naturalmente non ammettono di conseguenza nessuna specie di essere metafisico, né una metafisica dell'uomo, vale a dire nessun rapporto distintivo dell'uomo, in quanto tale, con il principio del mondo.

Per quel che mi concerne, io rifiuto ambedue queste teorie,

---

[8] A proposito dei «valori» e dei «beni», e del «sentire puro» (*Gesinnung*), vedi il *Formalismus*.

nell'atto di affermare che l'essenza dell'uomo, insieme con quella che possiamo definire la sua «*posizione particolare*», *trascendono* ciò che chiamiamo intelligenza e facoltà di scelta, e non possono essere intese, neanche aumentando queste due facoltà quantitativamente all'infinito[9]. Ma sarebbe altrettanto sbagliato considerare quell'elemento nuovo che rende l'uomo tale, esclusivamente come un grado essenziale (aggiunto ai gradi psichici quali l'impulso affettivo, l'istinto, la memoria associativa, l'intelligenza e la scelta) di quelle facoltà e funzioni pertinenti alla sfera *psichica* e *vitale*, e il cui studio rientrerebbe nell'ambito della psicologia e della biologia.

Il principio nuovo si trova *fuori da* tutto ciò che noi possiamo definire nel senso più lato come «vita». Ciò che fa sì che l'uomo sia veramente «uomo», non è un nuovo stadio della vita – e neppure di *una* delle sue manifestazioni, la «psiche» –, *ma è un principio opposto a ogni forma di vita in generale e anche alla vita dell'uomo*: un fatto essenzialmente e autenticamente nuovo, che come tale non può essere ricondotto alla «evoluzione naturale» della vita; ma semmai, solo al fondamento ultimo delle cose stesse: a quello stesso fondamento dunque, di cui la «vita» non è che *una* manifestazione.

Già i greci affermarono l'esistenza di tale principio, chiamandolo «ragione»[10]. Noi preferiamo usare, a proposito di questa X, un termine più vasto, un termine che, pur abbracciando il concetto di «ragione», contenga altresì, accanto al «*pensiero ideativo*», un certo genere di «*intuizione*», quella cioè dei proto-fenomeni o dei contenuti essenziali, e inoltre una certa classe di *atti emozionali e volitivi*, quali la bontà, l'amore, il pentimento, il rispetto, la meraviglia, l'estasi, la disperazione e la libera decisione: noi preferiamo cioè usare il termine «*spirito*». Inoltre vogliamo designare come «*persona*» quel centro di atti entro il quale lo spirito appare nelle sfere finite dell'essere, distinguendolo nettamente da tutti i *centri funzionali* della «vita», che, considerati dal punto di vista interno, prendono altresì il nome di «centri psichici».

---

[9] Tra uno scimpanzè intelligente ed Edison, visto solo come tecnico, vi è soltanto una differenza, sia pure considerevole, *di grado*.

[10] Cfr. a questo proposito J. STENZEL, *Der Ursprung des Geistbegriffes bei den Griechen*, nella rivista «Die Antike».

Ora che cosa è questo «spirito», questo nuovo principio così radicale? Raramente si è fatta tanta confusione intorno a una parola a proposito della quale solo pochi hanno un'idea precisa. Se poi poniamo al sommo del concetto di spirito la sua particolare funzione conoscitiva, quella sorta di sapere che solo lo spirito può fornire, allora la caratteristica fondamentale di un essere spirituale, qualunque possa essere la sua costituzione psico-fisica, consiste nella *sua emancipazione esistenziale da ciò che è organico*, nella sua libertà, nella capacità che esso, o meglio il centro della sua esistenza, ha di svincolarsi dal potere, dalla pressione, dal legame con *quanto è organico*, dal legame con la «*vita*» e con quanto essa abbraccia, e quindi altresì dal legame con la propria «intelligenza» ancora sottomessa alla tendenza.

Un essere «spirituale» non più legato alla tendenza e all'ambiente, ne è «libero», e perciò «*aperto al mondo*»; un essere siffatto possiede un suo «mondo», ed è altresì capace di trasformare quei centri di «resistenza» e di reazione del suo ambiente, che originariamente anch'egli possiede (i soli per l'animale che vi è immerso extaticamente) in «*oggetti*»; e soprattutto di comprenderne la *quiddità stessa* senza quella limitazione che il sistema degli impulsi vitali, come del resto le funzioni e gli organi sensoriali, che ne sono il prolungamento, impongono al mondo oggettivo e ai suoi dati.

Lo spirito è dunque *oggettività*, capacità di essere determinati dalla quiddità delle cose stesse. Lo spirito «è» un'entità vivente capace della più completa oggettivazione. In breve, il «supporto dello spirito è solo quell'essere, il cui rapporto essenziale con la realtà esteriore, come del resto con se stesso, è, da un punto di vista dinamico, esattamente il rovescio di quello dell'animale anche intelligente».

In che cosa consiste tale «rovesciamento»?

Nell'animale – superiormente o inferiormente organizzato – ogni azione, ogni reazione, compresa quella «intelligente», proviene da uno stato fisiologico del suo sistema nervoso al quale si collegano, dal lato psichico, gli istinti, gli impulsi tendenziali e le percezioni sensibili. Tutto quello che non interessa questi istinti e questi impulsi non è neppur dato; mentre ciò che è dato, è dato all'animale esclusivamente come un centro di *resistenza* per il suo desiderio e per la sua avversione, vale a dire all'animale inteso come centro biologico. L'iniziale *stato fisiopsichico* rappresenta

sempre il primo atto del dramma del *comportamento animale* nei confronti del suo ambiente. Infatti la struttura ambientale è perfettamente conforme e del tutto «limitata» alla natura fisiologica dell'animale e indirettamente anche a quella morfologica, e inoltre alla sua struttura tendenziale e a quella sensibile, le quali formano una rigorosa unità funzionale. Tutto ciò che l'animale può osservare e cogliere nel suo ambiente, è rigorosamente contenuto entro gli argini e i *limiti strutturali di tale ambiente*. Il secondo atto del dramma del comportamento animale è rappresentato da alcune modificazioni reali dell'animale, determinate da una reazione dell'animale stesso, nella direzione imposta dall'oggetto della tendenza. Il terzo atto è rappresentato dallo stato fisio-psichico, determinato da tali modificazioni. Il decorso del comportamento animale presenta costantemente questa forma:

$$\text{An} \rightleftarrows \text{Am}^{11}$$

Un essere che ha lo «spirito» è completamente diverso. Un essere siffatto – se e fin dove usufruisce, per così dire, del suo spirito – è capace di un comportamento il cui corso ha la forma esattamente *opposta*. Il primo atto di questo nuovo dramma, il dramma umano, è il seguente: il comportamento viene «motivato» dalla *quiddità pura* di un insieme di intuizioni o di rappresentazioni elevate a *oggetto*; e ciò in maniera affatto indipendente dallo stato fisiologico e psichico dell'organismo umano, dai suoi impulsi tendenziali e dall'aspetto esteriore e sensibile dell'ambiente, il quale appare a tali impulsi sempre determinato qualitativamente (otticamente, acusticamente, ecc.). Il secondo atto del dramma consiste nell'inibizione *libera*, vale a dire operata dal centro della *persona* e nella liberazione di un impulso tendenziale precedentemente trattenuto (e di una reazione corrispondente). Il terzo atto consiste in un mutamento, sperimentato come di per sé valido e definitivo, dell'oggettività di una cosa. La forma di siffatto comportamento è quella dell'«*apertura al mondo*» e del rovesciamento del potere dell'ambiente:

$$\text{U} \rightleftarrows \text{M} \rightarrow \rightarrow \ldots^{12}$$

---

[11] An = animale; Am = ambiente.
[12] U = uomo; M = mondo.

Ove sia costituzionalmente presente, questo comportamento è per sua natura suscettibile di una estensione illimitata, vasta quanto il «mondo» delle cose esistenti.

L'uomo è perciò quell'X capace di comportarsi come un essere illimitatamente «aperto al mondo». Diventar uomini significa elevarsi, in forza dello spirito, fino a potersi aprire al mondo.

L'animale non ha «oggetti», esso vive solo extaticamente *entro* il suo ambiente, che porta strutturato in sé come la lumaca la sua conchiglia, ovunque vada, e non è in grado di oggettivare codesto ambiente. L'animale non sa quindi *allontanare*, distanziare l'«ambiente» in un «mondo», (o in un simbolo) come è in grado di fare l'uomo, e non sa neppure trasformare in «oggetti» i centri di «resistenza», affettivamente e tendenzialmente circoscritti. *L'essere-oggetto rappresenta pertanto la categoria più formale dell'aspetto logico dello spirito.* Vorrei dire che l'animale è attaccato *alla* realtà vitale corrispondente ai suoi stati organici, e *vi* è inserito troppo intrinsecamente per poterla cogliere «oggettivamente». Certamente l'animale non vive entro il suo ambiente in maniera del tutto extatica (senza alcuna segnalazione interna dei propri stati organici, come avviene nell'impulso affettivo della pianta affatto privo di qualsiasi sensazione, rappresentazione e coscienza); l'animale è sempre ridonato a se stesso, a causa della scissione tra il suo sistema sensoriale e il suo sistema motorio, e a causa della costante segnalazione dei suoi successivi contenuti sensoriali: esso possiede uno «schema corporale». Nei confronti dell'ambiente, l'animale si comporta però sempre extaticamente, anche quando il suo comportamento è «intelligente», e la sua intelligenza conserva sempre un legame organico-tendenziale-pratico.

Contrariamente a questa segnalazione elementare dello schema corporale animale e dei suoi contenuti, l'atto spirituale che l'uomo può compiere è essenzialmente legato a una seconda dimensione, a un secondo grado dell'atto riflesso. Noi vogliamo definire questo atto «unione», e chiamare «coscienza che il centro spirituale degli atti ha di se stesso», ovvero «*autocoscienza*», questo atto stesso insieme al suo oggetto, vale a dire all'oggetto di questa unione. A differenza della pianta, l'animale possiede la coscienza, pur mancando, come vide già Leibniz, dell'autocoscienza. Esso non si possiede, non è padrone di sé, e di conseguenza non è neppure cosciente di sé.

Unione, autocoscienza, capacità di oggettivare ciò che originariamente resiste alla tendenza, formano pertanto *un'unica e inscindibile struttura*, che, come tale, è propria solo dell'uomo.

Con il processo di autocoscienza, e con questo ulteriore ripiegamento e centralizzazione della propria esistenza, resi possibili dallo spirito, è data anche la *seconda* caratteristica essenziale dell'uomo. In forza del suo spirito, l'essere che chiamiamo «uomo» non è soltanto in grado di estendere l'ambiente fino alle dimensioni ontologiche di un mondo e di trasformare in oggetti le «resistenze»; ma, ciò che è più degno di nota, egli è altresì in grado di *oggettivare la propria costituzione fisiologica e psichica*, ogni singola esperienza psichica, ciascuna sua funzione vitale. Perciò questo essere può anche rifiutare liberamente la propria vita. L'animale ode e vede senza sapere *di* vedere e *di* udire. La psiche dell'animale funziona e vive, ma l'animale non ha la possibilità di essere uno psicologo o un fisiologo! Se noi vogliamo inserirci in qualche modo nello stato usuale dell'animale, dobbiamo pensare a quegli stati extatici dell'uomo, peraltro molto rari, che si determinano nella fase terminale dell'ipnosi, nell'assorbimento di determinate droghe, e in certe tecniche coscienti (operate perciò con l'aiuto dello spirito) ma volte a paralizzarlo; come avviene, per esempio, nelle varie forme dei culti orgiastici. Anche gli impulsi tendenziali non sono sperimentati dall'animale come tendenze sue proprie, bensì come trazioni e repulsioni dinamiche, provenienti dalle *cose stesse dell'ambiente*. Persino l'uomo primitivo, che per certe caratteristiche psichiche è vicino all'animale, non dice ancora «io ho orrore di questa cosa», ma «la cosa è tabù». Per la coscienza animale esistono solo attrazioni e repulsioni provenienti dalle cose ambientali; la scimmia che salta ora di qua ora di là, vive, per così dire, una serie puntuale di stati extatici, come avviene nell'uomo nella condizione patologica di fuga delle idee. L'animale non possiede una «volontà» che, superando i suoi impulsi tendenziali e il mutare di questi, conservi una continuità nel cambiamento dei suoi stati psico-fisici. Un animale non arriva mai ove «voleva» inizialmente, ma, per così dire, sempre altrove. È profondamente vero il detto di Nietzsche: «L'uomo è quell'animale *capace di promettere*».

Quattro sono i gradi essenziali entro i quali ogni essere reale può rientrare, relativamente alla sua interiorità, alla sua ipseità. Le

cose *inorganiche* non posseggono affatto questa interiorità e ipseità, non hanno nessun centro che appartenga loro onticamente, e perciò nessun ambiente, nessun mondo circostante. Ciò che in questo mondo di oggetti noi designiamo come unità, fino alle molecole, agli atomi, agli elettroni, è soltanto il risultato di una nostra facoltà di dividere i corpi *realiter*, o anche idealmente. Ogni unità corporale inorganica è tale solo relativamente alla legittimità della sua azione sugli altri corpi. I centri di forza a-spaziali, che però inseriscono il fenomeno dell'estensione nel tempo, e che dobbiamo porre come fondamento metafisico delle immagini dei corpi, sono i centri dei punti dinamici che agiscono reciprocamente gli uni sugli altri, e ove concorrono le linee dinamiche di un campo. Laddove ogni essere vivente è un centro *ontico* e forma costantemente esso stesso la «sua» unità spazio-temporale e la sua individualità; la quale non deriva, come nelle cose inorganiche, dalla nostra unificazione a sua volta biologicamente condizionata. L'essere vivente è un X che si delimita da *se stesso*; esso possiede una «individualità», per cui dividerlo in parti significa annientarlo, togliergli l'esistenza. L'impulso affettivo della *pianta* possiede un centro e un ambiente nel quale l'essere vivente vegetale, relativamente aperto nella sua crescita, è inserito senza che i suoi diversi stati vengano segnalati a tale centro; ma la pianta possiede una «interiorità» generica ed è, per ciò stesso, animata. Nell'*animale* esiste la sensazione e la coscienza, e di conseguenza anche un centro di segnalazione dei mutevoli stati organici, un centro quindi modificabile, per cui è dato a se stesso una seconda volta. Ma l'*uomo*, grazie al suo spirito, è ridato a se stesso una terza volta: nell'autocoscienza e nella facoltà di oggettivare i suoi processi psichici e il suo sistema senso-motorio. La «persona» umana deve perciò esser intesa come il centro che trascende l'opposizione tra organismo e ambiente. Tutto ciò non fa pensare che vi sia un processo graduale, ove un essere primordiale, nell'edificare il mondo, si ripiega su se stesso sempre più, per interiorizzarsi, secondo gradi sempre più elevati e dimensioni sempre più vaste, per affermarsi e possedersi infine *completamente* nell'uomo ?

Questa struttura ontologica dell'uomo – questo suo esser ridato a se stesso, la sua capacità di oggettivare l'ambiente, l'unione del suo essere psichico e fisico, e la relazione causale tra questi – ci consente altresì di comprendere una serie di *particolarità umane*. Ad alcune di esse accennerò ora brevemente.

Solo l'uomo possiede in tutta la sua estensione la *categoria concreta della cosa e della sostanza*: l'animale ne è privo. Un ragno che si trova in agguato nel punto nodale della sua rete, si lancia all'improvviso sulla mosca che rimane impigliata in un punto della rete stessa, e la cui presenza gli è rivelata probabilmente solo dallo strappo avvertito dal tatto; se però la mosca viene portata a una distanza compresa nell'ambito del suo campo *visivo*, il ragno prende subito la fuga. (Ricerche sui ragni del Volkelt). Non essendo esso in grado di identificare lo spazio visivo con lo spazio tattile-attivo (spazio cinestesico), come del resto le cose che si trovano in esso, ciò che vede e ciò che sente al tatto sono due cose *diverse*. La categoria della cosa concreta non è presente in maniera completa, neppure negli animali superiori. Una scimmia, alla quale vien data una banana sbucciata per metà, fugge; mentre la mangia se è completamente sbucciata, e, se è ancora da sbucciare, la sbuccia da sé e poi la mangia: per l'animale, la cosa «banana» non si è «modificata», ma si è «trasformata» in un'*altra* cosa. È evidente che l'animale manca di un centro a partire dal quale possa rapportare a un'unica cosa concreta, a un identico punto della realtà, le funzioni psico-fisiche visive, olfattive, prensili e tattili, e altresì quelle cose che, per tali funzioni, appaiono come visibili, udibili, gustabili, fiutabili e palpabili.

Inoltre l'uomo possiede, preliminarmente, un proprio *spazio*. Il cieco nato, per esempio, dopo esser stato operato non deve imparare a ricomporre in *un'unica* intuizione spaziale degli «spazi» originariamente separati, come gli spazi tattili, visivi, auditivi, cenestesici; ma deve solo imparare a identificare i suoi dati sensibili come altrettanti simboli di *una* sola cosa posta in *un unico* spazio. L'animale è privo di questa funzione centrale, che dà a uno spazio unico una *forma* fissa, *prima* ancora della percezione delle singole cose. Gli manca soprattutto quella specie di autocentralizzazione che unifica tutti i dati sensibili e i corrispondenti impulsi tendenziali, riconducendoli a un *unico «mondo»*, ordinato secondo la categoria della sostanza. L'animale ignora, come ho esaurientemente dimostrato altrove, un vero e proprio «*spazio mondiale*», il quale permane come un sottofondo stabile e indipendente dai movimenti locali che gli sono propri, e non concepisce altresì quelle *«forme vuote» di spazio e tempo*, entro le quali l'uomo coglie originariamente le cose e gli avvenimenti; forme

che sono possibili solo in un essere (spirituale), in cui l'*esigenza della tendenza sopravanza sempre* la capacità di soddisfarla. Quando diciamo «vuoto», il termine ci è suggerito originariamente da un mancato appagamento dell'aspettativa delle nostre tendenze, per cui il primo «vuoto» è il vuoto del nostro cuore.

La radice dell'intuizione umana di spazio e tempo, che *precede* tutte le altre sensazioni esterne, risiede nella capacità organica di muoversi spontaneamente e di agire secondo un ordine preciso. Il fatto – che potrebbe esser dimostrato da alcuni fenomeni patologici, dai quali risulta che lo spazio tattile non si coordina direttamente con quello ottico, ma solo mediante sensazioni cenestesiche – indica che nell'uomo la forma vuota dello spazio, almeno come «spazialità» ancora informe, viene sperimentata *prima* che qualsiasi sensazione diventi cosciente, e ciò in forza degli impulsi *motorii* e del sentimento di poterli suscitare (poiché sono proprio questi incitamenti motorii a causare anzitutto le sensazioni cenestesiche). Questo spazio-motorio preliminare, questa «coscienza dell'intorno», persiste anche quando viene meno lo spazio ottico entro il quale soltanto è data la molteplicità simultanea e costante dell'«estensione». Nel passaggio dall'animale all'uomo, noi troviamo dunque un completo *capovolgimento* di «vuoto» e di «pieno», sia dal punto di vista spaziale che temporale. Per quanto gli animali superiori posseggano una molteplicità di spazi (gli animali più elementari hanno solo impressioni temporanee), questi non sono però omogenei, nel senso che i luoghi non si fissano, secondo un sistema di localizzazione preliminare, nella sfera ottica, né si staccano nettamente dalle qualità e dai movimenti delle cose dell'ambiente. Solo l'ottica superiore dell'uomo (andatura eretta!) possiede siffatto sistema di localizzazione, che può venire meno in casi patologici, lasciando sussistere solo il cosiddetto «spazio originario», l'«esperienza dell'intorno». L'animale è incapace di isolare le forme vuote dello spazio e del tempo da determinati contenuti ambientali; come del resto è incapace di astrarre il «numero» da una «quantità» maggiore o minore di cose. Esso vive completamente immerso nella realtà *concreta* del suo immediato presente. Solo quando, nell'uomo, le *aspettative* di una tendenza, trasformandosi in impulsi motorii, non sono colmate dall'effettiva soddisfazione di tale tendenza; solo allora si verifica il fenomeno, pertanto molto raro, per cui il «vuoto» spaziale e ana-

logamente quello temporale, appare *preliminare*, e perciò a «fondamento» di tutti i possibili contenuti delle percezioni dell'insieme del mondo oggettivo. Allora l'uomo è portato inconsciamente a considerare il vuoto del proprio cuore come se fosse il «vuoto infinito» dello spazio e del tempo, quasi che questo vuoto potesse aversi anche senza l'esistenza delle cose! Solo in seguito la scienza corregge questo grosso inganno della visione naturale del mondo, insegnando che lo spazio e il tempo sono solo ordini, possibilità, posizioni e successioni delle *cose* e, al di fuori e indipendentemente da quest'ultime, non hanno sussistenza alcuna.

All'animale, come dicevo, manca anche costituzionalmente lo «spazio *del mondo*». Un cane può vivere per anni in un giardino e averne esplorato ogni parte, e tuttavia non saprà mai costruirsi, indipendentemente dalla sua propria situazione corporale, un quadro completo di questo giardino, grande o piccolo che sia, e dell'ordine degli alberi, dei cespugli, ecc. Percepisce degli «spazi ambientali» che mutano *con* i suoi movimenti, ma non riuscirà mai a coordinarli con lo spazio totale del giardino, indipendentemente dalla posizione del suo corpo. La ragione di tutto ciò consiste per l'appunto nel fatto che l'animale non è in grado di oggettivare il proprio corpo e i movimenti di questo, in modo da poter considerare, nella sua intuizione spaziale, la posizione di esso come momentanea; e non è in grado di imparare istintivamente a tener conto della contingenza della sua posizione, così come riesce a fare l'uomo, anche *senza* l'ausilio della scienza. Per l'uomo tale capacità è solo l'inizio di quanto poi svilupperà con la scienza. Infatti la grandezza della scienza umana consiste proprio nel fatto che l'uomo impara con essa *a considerare*, in misura sempre maggiore, la sua posizione contingente nell'universo, se stesso e tutta la sua costituzione fisio-psichica come qualcosa di esteriore, che si trova in una rigorosa concatenazione causale con le altre cose; e quindi impara a conquistare lentamente un'immagine del mondo stesso, dei suoi oggetti e delle sue leggi, che è affatto *indipendente* dalla sua organizzazione psico-fisica, dai suoi sensi umani con le loro soglie, dai suoi bisogni e dai suoi interessi per le cose: un'immagine insomma che rimanga costante col mutare di tutte le sue posizioni nell'universo, dei suoi stati, delle sue organizzazioni specifiche, delle sue esperienze sensibili.

Solo l'uomo, in quanto persona, è in grado di elevarsi al di sopra di se stesso come essere vivente, e, partendo da un centro che *trascenda* il suo mondo spazio-temporale, è in grado di trasformare *ogni cosa*, compreso se stesso, in oggetto di conoscenza. Così l'uomo, come essere spirituale, è posto al di sopra del suo stesso essere vitale e del mondo; è anche capace di ironia e di *humor*, che presuppongono sempre la capacità di elevarsi al di sopra della propria esistenza.

Pure, questo centro – a partire dal quale l'uomo compie quegli atti con cui oggettivizza il proprio corpo e la propria psiche, e fa del mondo, nella sua pienezza spazio-temporale, un oggetto – non può essere esso stesso una parte di questo mondo, né è possibile assegnargli uno spazio o un tempo qualsiasi: esso può rinvenirsi solamente nel fondamento *ultimo dell'essere stesso*.

Già Kant, nella sua profonda dottrina dell'appercezione trascendentale, ha sostanzialmente chiarito quella nuova unità del *cogitare* che «è la condizione di ogni possibile esperienza, e perciò anche di tutti gli oggetti dell'esperienza»; e non soltanto di quella esterna, ma altresì di quella esperienza interna che ci dà l'accesso alla nostra vita interiore. Con ciò egli ha messo per primo lo «spirito» al di sopra della «psiche», rifiutandosi espressamente di ricondurlo al gruppo di funzioni di una presunta «anima-sostanza», la quale d'altronde poteva essere fittiziamente accettata solo in base a una illegittima *cosificazione* dell'unità inerente all'*atto* spirituale.

Con ciò abbiamo già caratterizzato una *terza* e importante determinazione dello spirito: lo spirito è l'unico essere *incapace di diventare oggetto* esso stesso; esso è un'attualità *pura*, avente il suo essere esclusivamente nel *libero compimento dei suoi atti*. Il centro dello spirito, la «persona», non è né un essere-oggetto, né un essere-cosa, ma solo *un ordinamento di atti* (determinato nella sua *essenza*), che si realizza costantemente in se stesso. La persona è solo *nei* suoi atti e *grazie* a essi. Ciò che è psichico, invece, non si compie da «se stesso», ma si determina come una serie di avvenimenti «nel» tempo, avvenimenti che possono in sostanza esser riguardati dal centro del nostro spirito, e oggettivati nella nostra percezione interna e nella nostra osservazione. Tutto ciò che è psichico può esser oggettivato; ma non l'atto spirituale, l'*intentio*, perché è questa che vede gli stessi processi psichici. Noi

non possiamo quindi oggettivare l'essere della nostra persona, ma possiamo tutt'al più *raccoglierci* e concentrarci in esso. Anche le altre persone, in quanto persone, non possono essere oggettivate (in questo senso Goethe dice di Lili, di averla «troppo amata», per averla potuta «osservare»). Noi riusciamo solo a partecipare noeticamente alla persona altrui, compiendo *dopo* di essa o con essa i suoi atti liberi; il che in parole povere, potrebbe dirsi un «mettersi al seguito»; o – in virtù di una «comprensione», resa possibile solo da quell'atteggiamento di amore spirituale ehe è esattamente il contrario dell'oggettivazione – «identificandoci», come si suol dire, con il volere, con l'amore della persona e, di conseguenza, con la persona stessa.

Parimenti, solo *compiendoli insieme con esso*, noi possiamo partecipare anche agli atti di quello *spirito soprasingolare*; il quale, in base all'inscindibile ed essenziale unità tra atto e idea, deve essere affermato, se riconosciamo in generale l'esistenza di un ordine eidetico che si realizza in questo mondo, indipendentemente dalla coscienza umana, e se vediamo in siffatto ordine uno degli attributi dell'essere primordiale. Vale a dire che noi possiamo partecipare a un ordine di essenze, solo se lo riguardiamo incentrato in uno spirito intelligente; a un ordine cosmico obiettivo, solo se lo consideriamo retto da uno spirito capace di amare; a un ordinamento finalistico del processo cosmico, solo se guidato da uno spirito capace di volere. L'antica filosofia delle idee, dominante fin dai tempi di Agostino, aveva ammesso le idee «*ante res*», una «provvidenza» e un piano della creazione precedenti alla realtà del mondo. Ma le idee non sono né «prima», né «dentro», né «dopo» le cose, bensì «*con*» esse; e vengono generate solo nello spirito eterno, nell'atto di una realizzazione costante del mondo (*creatio continua*). Perciò, partecipando a questi atti, non ci limitiamo a trovare e a scoprire un essere o un'essenza che esiste di già indipendentemente da noi: ma, partendo dal *nucleo* e dalla *fonte* delle cose stesse, *partecipiamo* realmente alla produzione e alla generazione delle essenze, delle idee, dei valori e dei fini ordinati al *logos*, all'amore, alla volontà eterni.

Volendo ulteriormente chiarire le particolarità e le peculiarità di ciò che chiamiamo «spirito», sarà meglio riallacciarsi a un atto specificatamente spirituale, vale a dire all'*atto dell'ideazione*. Si tratta di un atto completamente estraneo a ogni intelligenza tecni-

ca, a ogni pensiero mediato, conseguenziale, la cui forma iniziale era stata già attribuita all'animale. Un problema posto dall'intelligenza sarebbe, per esempio, il seguente: «Sento un dolore qui al braccio: da cosa proviene e come può essere eliminato?» La risposta a tale domanda potrebbe essere data dalla scienza positiva, dalla fisiologia, dalla psicologia, dalla medicina. Tuttavia io posso considerare questo stesso dolore, da un punto di vista più ampio, farne oggetto di riflessione e di contemplazione e cioè riguardarlo come un «*esempio*» di quello stato *essenziale*, estremamente singolare e strano, per cui il mondo è *in generale* contaminato dal dolore, dal male, dalla sofferenza. In tal caso, io dovrei porre il problema in quest'altra maniera: che cos'è, in realtà, «*un dolore*», indipendentemente dal fatto che io lo provo ora e qui; e come dev'essere costituito il principio di tutte le cose perché qualcosa come il «dolore in generale» sia possibile?

Un esempio grandioso di siffatto atto di ideazione ci è dato dal noto racconto della conversione di Buddha: dopo essere stato tenuto lontano, nel palazzo paterno, per lunghi anni da ogni genere di impressioni negative, il principe vede *un* povero, *un* malato, *un* morto e coglie subito in questi tre fatti casuali, «esistenti ora-qui-così», esempi che gli rivelano la struttura *essenziale* del mondo. Descartes riflettendo su un pezzo di cera tentò di comprendere l'essenza del corpo e la sua struttura: problema questo, diverso da quello, per esempio, di un chimico che esamini un determinato corpo, a partire dai suoi elementi. Relativamente a tale problema, la matematica ci offre esempi efficacissimi. L'animale possiede delle rappresentazioni quantitative molto vaghe, che però non si distaccano dalle cose percepite, dalla loro forma, dal loro aggruppamento, ecc. Solo l'uomo sa astrarre la triade come «numero» da tre cose, ed è in grado di operare col «numero» tre, indipendentemente da esse, come con soggetto autonomo, secondo la legge propria della serie di oggetti analoghi. Tutto ciò che la matematica esprime in proposizioni riguardanti i rapporti di quantità astratte, è prima o poi rigorosamente applicabile a tutte le singole cose reali che rientrano in quelle quantità (definite negli assiomi).

Solo lo spirito in quanto tale, è in grado di porsi tali problemi; laddove l'intelligenza discorsiva può tutt'al più fornire i mezzi per la loro soluzione. L'animale non è assolutamente in grado di compiere alcunché di simile.

L'atto di ideazione consiste, dunque, nel cogliere le strutture eidetiche costitutive del mondo, a partire da quel solo esempio dell'ambito in questione, e indipendentemente dal numero e dall'importanza delle nostre osservazioni e dei ragionamenti induttivi dell'intelligenza. Il sapere, sia pure conseguito partendo da un solo esempio, possiede però una universalità valida all'infinito per *tutte le possibili* cose aventi questa essenza e affatto indipendente dallo stato contingente della sensibilità di noi uomini e della specie e dal suo grado di eccitabilità; una universalità valida altresì per tutti i possibili soggetti spirituali che riflettono sul medesimo oggetto[13]. Le conoscenze evidenti così ottenute hanno una validità che *supera* i limiti delle nostre esperienze sensibili; esse non sono valide solo per questo mondo realmente esistente, ma per tutti i mondi possibili. Nel linguaggio della scuola esse vengono chiamate «*a priori*».

Queste conoscenze eidetiche hanno *due* funzioni molto differenti. Per le *scienze* positive – il cui campo è rigorosamente limitato dalla possibilità di verificare le proposizioni costruite in base all'osservazione e alla misurazione – esse costituiscono quelle premesse estreme, quegli *assiomi* che formano, nei limiti di una logica oggettiva più generale, gruppi speciali, indicando anzitutto la via per giungere a una fruttuosa elaborazione intellettuale e discorsiva dell'induzione e della deduzione. Per la *filosofia*, e più precisamente per la *metafisica* il cui fine ultimo è la conoscenza dell'essere assoluto, tali conoscenze eidetiche rappresentano, secondo un'efficacissima immagine hegeliana, «le finestre sull'assoluto». Dato che non è possibile ricondurre a cause empiriche di natura finita ogni vera e propria essenza che la ragione trova nell'universo, né l'esistenza di «qualcosa» a essa simile; l'essenza come tale non può essere riferita che a uno spirito unico e sovrasingolare, quale attributo dell'*Ens a se*. La sua esistenza può esser considerata in generale quale affermazione del secondo attributo dell'impulso eterno.

Siffatta capacità di *scindere l'esistenza dall'essenza*, costitui-

---

[13] L'uomo possiede perciò quell'«*intellectus archetypus*» che Kant gli negava ammettendolo solo come «concetto limite», e che Goethe invece gli attribuiva espressamente.

sce quel carattere *fondamentale* dello spirito umano che è alla base di tutti gli altri. La caratteristica essenziale dell'uomo non è pertanto la sua capacità di conoscere, come ebbe a dire Leibniz; ma emerge dal fatto che l'uomo possiede, o è in grado di acquisire, delle conoscenze a priori. La ragione, inoltre, non ha un'organizzazione «costante», come voleva Kant, ma dipende anzi dal divenire storico. Solo la ragione *in sé*, in quanto capace di creare e di elaborare forme sempre nuove di pensiero, di intuizione, di amore e di valorizzazione funzionalizzando quelle nuove evidenze essenziali che i pionieri scoprono nei fatti sperimentabili, e che la massa attua con essi e dopo di essi, è costante.

Se, dopo queste considerazioni, vogliamo penetrare nell'essenza dell'uomo, dobbiamo mettere in evidenza la *struttura di quei singoli atti che conducono* all'atto stesso dell'ideazione. Qui l'uomo segue, più o meno consciamente, una tecnica che consiste nel sopprimere a titolo di esperimento il *carattere di realtà* delle cose e del mondo. In questo tentativo, in questa tecnica per virtù della quale si colgono le essenze, il *logos* delle essenze stesse si spoglia del mondo concreto e sensibile, in quanto «oggetto». Come abbiamo visto, l'animale vive immerso nella realtà concreta, alla quale è di volta in volta connesso un punto nello spazio o nel tempo, un «*hic et nunc*», e inoltre un modo di essere contingente, dovuto a quell'«aspetto», di volta in volta, assunto nella percezione sensibile.

Esser uomini significa proferire, nei confronti di questo tipo di realtà, un energico «no». Buddha intuiva tutto questo, quando diceva: «È meraviglioso contemplare ogni cosa, ma è terribile esser le cose», mettendo in atto una tecnica di derealizzazione del mondo e dell'io. E lo sapeva anche Platone, quando faceva dipendere la visione delle Idee dal distacco dell'anima dal contenuto sensibile delle cose e dal ritorno in se stessa, per ritrovarvi le cose «originarie». E questo pure intende Edmund Husserl, quando collega la conoscenza delle idee a una «*riduzione fenomenologica*», vale a dire a una «neutralizzazione» o a una «messa tra parentesi» dei coefficienti esistenziali contingenti delle cose del mondo, al fine di cogliere la loro «*essentia*». Naturalmente io non accetto la teoria husserliana della riduzione in tutti i suoi particolari; ma non posso, tuttavia, negare che essa indica quell'atto che caratterizza propriamente lo spirito umano.

Per conoscere come si effettui questo atto di riduzione, bisogna

sapere anzitutto in che cosa realmente consiste la nostra *esperienza interiore della realtà*. Non esiste alcuna sensazione specifica (duro, resistente ecc.), capace di darci l'impressione della realtà; anche la percezione, il ricordo, il pensiero e tutti i possibili atti percettivi non sono in grado di produrla: ciò che essi ci danno è sempre e solo il *modo di essere* (contingente), e mai l'*esistenza* delle cose. A testimoniarci la loro esistenza (realtà), è piuttosto l'esperienza interiore di una *resistenza* oppostaci da quella sfera del mondo, che ci si è già rivelata: resistenza che si esercita soltanto nei confronti dei desideri e delle *tendenze* della nostra vita e del nostro impulso vitale. Noi non giungiamo a porre la realtà del mondo esteriore (la cui sfera persiste, per esempio, anche nel sogno), in base a un ragionamento; ciò che ci dà l'esperienza interna della realtà non è né il contenuto intuitivo della percezione («forma» «figura» ecc.), né l'oggettività (che è anche il prodotto della fantasia), né un posto fisso nello spazio nei confronti dello spostarsi della nostra attenzione; e così via; ma è l'*impressione interiore di una resistenza, sperimentata* da quel grado elementare e primitivo della vita psichica (che, come abbiamo visto, appartiene anche alle piante), dall'«impulso affettivo», da quel centro delle tendenze, che agisce in tutte le direzioni e sussiste persino nel sonno e negli ultimi gradi di incoscienza.

Nell'ordine rigoroso di elementi (colore, figura, estensione, ecc.), che forma, sia obiettivamente sia solo relativamente alla nostra percezione, un qualsiasi oggetto corporeo – ordine che possiamo studiare, per esempio, nel disgregamento patologico delle facoltà percettive – il momento in cui sperimentiamo interiormente la realtà, è quello che ne costituisce l'elemento originario. Se svaniscono e anche se spariscono per la coscienza i colori, gli elementi sensibili, le figure, i rapporti, la forma unitaria di cosa, rimarrà, spoglia da ogni modalità, una radicale impressione di realtà, di *verità effettiva* del mondo.

L'originaria esperienza interiore della realtà, quale esperienza interiore della resistenza del mondo, *precede* qualsiasi coscienza, rappresentazione, percezione. Anche la più modesta percezione sensibile non è mai condizionata esclusivamente dallo stimolo e dalle consuete reazioni del sistema nervoso: la semplice sensazione è necessariamente preceduta da un orientamento tendenziale, sia esso di attrazione o di repulsione. E poiché la spinta del nostro impulso vitale è la condizione indispensabile di ogni possibile

sensazione e percezione, le resistenze che i centri e i campi di forza sottostanti alle immagini dei corpi dell'ambiente oppongono alla spinta vitale – le «immagini sensoriali» *non sono* per sé agenti – possono di già essere interiormente sperimentate, allorché il corso temporale di una possibile percezione in divenire non ha ancora raggiunto lo stadio di una percezione cosciente dell'«immagine». Di modo che l'esperienza interiore della realtà è data *prima* e non dopo ogni nostra «rappresentazione» del mondo.

Che cosa vuole dunque significare quel «no», di cui ho parlato? Che cosa significa «*de*-realizzare» o «*ideificare*» (*ideieren*) il mondo ? *Non* significa, come vuole Husserl, sospendere il *giudizio* di esistenza (che è alla base di ogni percezione naturale); il giudizio: «A è reale» esige, con il suo stesso predicato, un contenuto *vissuto interiormente*, se non si vuole che «reale» si riduca a una parola vuota. Significa piuttosto *abolire*, annullare (quanto a noi), a titolo di prova, *lo stesso momento della realtà*: la totale, indivisa, potente impressione della realtà, con il suo correlato affettivo; significa eliminare l'«angoscia di quanto è terreno», che, come dice Schiller, si «dissolve» solo in quelle regioni abitate dalle «pure forme». Ogni realtà infatti, solo in quanto realtà e indipendentemente da ciò che essa è, esercita su ogni essere vivente anzitutto una pressione che limita e opprime, e che ha come suo correlato la paura «pura» (priva di un qualsiasi oggetto). Se è vero che l'esistenza è «resistenza», quest'*atto* fondamentale *ascetico* di derealizzazione può consistere solo nell'abolire e neutralizzare, appunto, quell'*impulso* vitale in rapporto al quale il mondo appare anzitutto come resistenza; quell'impulso che è altresì la condizione per percepire sensibilmente quell'esser «ora-qui-così» della realtà contingente. E poiché le tendenze e i sensi vanno insieme, filosofare, come dice Platone, è un «eterno spegnersi»: e perciò ogni forma espressa di razionalismo è fondata, in ultima analisi, su un «ideale ascetico».

Questo atto di derealizzazione può esser compiuto solo da quell'essere che chiamiamo «*spirito*». Solo lo spirito, nella sua forma di «volere» puro, può impedire con un atto di volontà, e cioè con un *atto di inibizione*, l'attualizzarsi di quel centro dell'impulso affettivo, nel quale abbiamo riconosciuto la via d'accesso alla realtà effettiva come tale.

L'uomo è perciò l'essere vivente che, in virtù del suo spirito, è in grado di comportarsi in maniera essenzialmente *ascetica* nei

confronti della sua vita, che lo soggioga con la violenza dell'angoscia; può soffocare e reprimere i propri impulsi tendenziali, vale a dire *rifiutare* loro il nutrimento delle rappresentazioni percettive e delle immagini. Paragonato all'animale che dice sempre «sì» alla realtà effettiva – anche quando l'aborrisce e la fugge – *l'uomo è «colui che sa dir di no», l'«asceta della vita»*, l'eterno protestatore contro quanto è soltanto realtà. Tutto ciò è affatto indipendente dall'intuizione e dal problema cosmologico; sia che si cerchi (come nel caso di Buddha, che comunque ha dato a questo problema una risposta quanto mai profonda) un librarsi dello spirito verso le sfere irreali delle essenze, per attingere l'indifferenza, dato che si considera la realtà stessa come un male («*omne ens est malum*»); sia che, come sembra giusto, si cerchi di ritornare dalla sfera delle essenze alla realtà, all'esser «ora-qui-così», per rendere tale realtà migliore (considerando anzitutto l'esistenza indipendentemente dal bene e dal male); si viene così a identificare la vera vita e il vero *destino dell'uomo* con questo ritmo eterno di idee-realtà, spirito-impulso: nel *compromesso* della loro costante tensione.

In ogni caso – comparato all'animale, la cui esistenza è un'incarnazione dello spirito borghese – l'uomo è l'eterno «Faust», la *bestia cupidissima rerum novarum*, mai paga della realtà circostante, sempre avida di infrangere i limiti del suo essere «ora-qui-così», sempre desiderosa di trascendere la realtà circostante: e con essa anche i limiti della propria realtà personale presente. In questo senso, anche Freud vede l'uomo come «l'essere capace di reprimere le proprie tendenze»[14]. E solo in quanto tale – in forza di questo «no» proferito nei confronti delle tendenze, non per le circostanze ma per *costituzione* – l'uomo può elevare sopra il mondo delle proprie percezioni il regno ideale del pensiero; riconducendo d'altronde sempre più in quello spirito che lo abita le energie sopite delle tendenze represse. Ciò è quanto dire che l'uomo può «*sublimare*» l'energia delle proprie tendenze in un'attività spirituale.

---

[14] Cfr. *Jenseits des Lustsprinzips*.

Ed ecco ora nuovamente la domanda decisiva: lo spirito scaturisce dall'ascesi, dalla repressione, dalla sublimazione, oppure riceve da esse solamente la sua *energia*? Questa tecnica interiore – sia pure già condizionata dal «*non fiat*» della stessa volontà che reprime le tendenze – determina nell'uomo soltanto la disposizione all'avvento dello spirito? Oppure lo spirito, nella sua essenza, nei suoi principi, nelle sue leggi, scaturisce da questo tipo di inibizione, di sublimazione?

Io sono convinto che l'attività negatrice, quel «no» detto alla realtà, la sospensione, l'inattivizzazione della realtà e di quei centri tendenziali generatori di immagini, *non* condizionino *affatto l'essere dello spirito*, ma influiscano solo sulla sua *energia*, e, di conseguenza, sulla sua *possibilità di manifestarsi*. Come abbiamo detto, lo spirito è in ultima analisi un attributo dell'essere stesso, manifestantesi *nel* centro unificato della persona umana, che si «raccoglie» in sé. Ma, come tale, lo spirito nella sua forma «pura» è *originariamente del tutto privo di potenza, di forza», di «attività»*. Perché possa attingere un grado qualsiasi di forza e di attività, sia pure limitato, è necessario che *intervenga quell'ascesi*, quella repressione delle tendenze e la *sublimazione* che l'accompagna.

Quanto abbiamo detto getta luce sulle *due* possibili concezioni dello spirito che hanno avuto una parte fondamentale nella storia dell'idea di uomo. La prima di queste teorie, elaborata dai greci – e che noi chiamiamo «*teoria classica*» dell'uomo – attribuisce allo spirito non soltanto un'essenza e un'autonomia proprie, ma anche energia e attività (νοῦς ποιητικός), anzi il grado più elevato della potenza e della forza. Essa rientra in tutta una concezione dell'universo, per la quale l'essere del mondo (cosmo), esistente da sempre e che il divenire storico non può mutare, è strutturato in maniera tale che le sue forme più elevate (digradanti dalla divinità fino alla materia bruta) sono anche le più potenti e le più forti, onde esse esercitano altresì un'azione causale. Il vertice di questo universo è naturalmente il Dio spirituale e onnipossente, onnipossente proprio *perché* spirituale. La seconda concezione, che a questa si oppone – e che chiameremo la «*teoria negativa*» dell'uomo – sostiene la tesi contraria per cui lo stesso spirito (fin dove se ne ammette il concetto) o almeno ogni attività umana «generatrice di cultura», ogni atto logico, morale, di contemplazione estetica e di creazione artistica, *scaturiscono* esclusivamente da quel «no».

Io rifiuto entrambe le teorie, essendo convinto che lo spirito ha essenza e leggi proprie, ma non possiede una sua energia originaria; essendo cioè convinto che quell'atto negativo della volontà (essa stessa già spirituale) che reprime le tendenze, non fa inizialmente «scaturire» lo spirito, ma lo *dinamizza* soltanto dato che esso è, come insieme di pure intenzioni, per sua natura impotente.

Per quanto riguarda la *teoria negativa dell'uomo*, accennerò ad alcuni esempi (peraltro molto differenti tra di loro): alla dottrina della liberazione di Buddha, alla tesi dell'«autonegazione della volontà di vivere» di Schopenhauer; ricorderò inoltre un libro degno di nota di Paul Alsberg, *Das Menschheitsrätsel* (L'enigma dell'umanità), e infine l'ultima teoria di Sigmund Freud contenuta precipuamente nel volume *Jenseits des Lustprinzips*.

Per Buddha, che ha compreso con mai raggiunta profondità come il dato reale coincida con l'atto di esperire una resistenza, il significato ultimo dell'esistenza umana coincide con l'estinguersi del proprio io come soggetto di desiderio; e precisamente nello sfociare in quel mondo delle essenze soltanto intravisto, vale a dire nel nulla, o in termini mitologici, nel «Nirvana». Buddha non ha un'idea positiva dello spirito, né relativamente all'uomo, né relativamente al principio cosmico. Egli ha però intuito una tecnica della conoscenza e del «sapere sacro» che può vincere il dolore e quell'ordine causale ove, mediante l'esercizio di una tecnica di derealizzazione che porta alla soppressione interiore del desiderio e di ciò che egli chiama la «sete», scompare la realtà del mondo sensibile e i processi fisio-psichici: vengono cioè meno, l'una dopo l'altra, le qualità sensibili, le forme, le relazioni, la spazialità, la temporalità dell'essere.

Schopenhauer vede il segno distintivo della differenza essenziale tra animale e uomo esclusivamente nel fatto che l'animale non è in grado di giungere a quella negazione «liberatrice» della volontà di vivere, che l'uomo, almeno nei suoi esemplari più evoluti, sa invece far sua; quella negazione che per Schopenhauer, come del resto per il suo maestro Bouterwek, è la fonte delle «forme più elevate» di coscienza e di conoscenza, nella metafisica, nell'arte, nella morale pietistica.

Alsberg, allievo di Schopenhauer, riconosce giustamente che nessun carattere morfologieo, fisiologico o empirico-psicologico può giustificare la convinzione del mondo civile, secondo cui vi sarebbe tra uomo e animale una differenza essenziale. Egli ha

spinto la dottrina schopenhaueriana fino a sostenere la tesi che il «principio di umanità» consisterebbe esclusivamente nel fatto che l'uomo ha saputo «sottrarre» i suoi *organi* alla lotta vitale per la conservazione dell'individuo e della specie, sostituendovi l'utensile, il linguaggio, l'elaborazione concettuale; cosa, quest'ultima, che Alsberg riconduce al fatto di metter fuori gioco gli organi e le funzioni sensoriali, e al principio di Mach della maggior «economia» possibile dei contenuti sensibili. Alsberg anzitutto rifiuta espressamente di considerare, nel definire l'uomo, lo spirito e la ragione. La ragione, che, come del resto il suo maestro Schopenhauer, egli intende erroneamente come pensiero discorsivo e in particolare come elaborazione concettuale, non è per lui tanto la causa, quanto la *conseguenza* del linguaggio; linguaggio che per lui è uno «strumento immateriale», avente lo scopo di risparmiare gli organi sensoriali. A fondamento della genesi di tale «principio di umanità», ossia della tendenza della vita a metter fuori gioco i suoi organi, sostituendo alle funzioni organiche, «strumenti» e «segni» – e quindi anche a fondamento della crescente «cerebralizzazione» dell'uomo dal punto di vista morfologico e fisiologico – Alsberg vede l'*insufficiente* adattamento organico dell'uomo al suo ambiente, (la mancanza di piedi prensili, atti ad arrampicarsi, di artigli, di canini, di mantello pilifero, ecc.); vale a dire un non adattamento specifico degli organi, che i suoi antenati più prossimi, le scimmie antropoidi, invece posseggono. Ciò che viene chiamato «spirito» è dunque per Alsberg un *succedaneo* tardivo di un deficiente adattamento organico; si potrebbe dire, nel senso di Alfred Adler che giustifica così determinate doti superiori dell'uomo, una supercompensazione di un'inferiorità organica costituzionale della specie umana.

Anche la tarda dottrina di Freud rientra, come ho detto, nel gruppo delle teorie negative dell'uomo. L'espressione «rimozione delle tendenze e delle emozioni» è già stata usata espressamente da Schopenhauer a proposito di certe «forme di follia», come egli dice. È nota l'elaborazione grandiosa che Freud ha dato a quest'idea per spiegare la genesi della nevrosi. Secondo lui, queste stesse rimozioni delle tendenze da un lato debbono spiegare la nevrosi, dall'altro, quando l'energia di tali tendenze represse viene «sublimata», lo scaturire stesso di ogni forma culturale più elevata e persino (lo dice esplicitamente) del *carattere specifico* costitutivo dell'uomo. Egli afferma: «Mi sembra che lo sviluppo dell'uomo

fino a ora non abbia bisogno di nessun'altra spiegazione oltre quella degli animali; e quel che in una minoranza di individui umani appare come una spinta costante verso un ulteriore perfezionamento, può esser facilmente inteso come conseguenza di quella repressione delle tendenze, che troviamo a fondamento della parte più valida dell'umana cultura»[15]. Si è badato poco al fatto che il Freud più tardo, dopo l'elaborazione della sua teoria dualistica degli istinti fondamentali della *libido* e della morte, ha una singolare similarità di dottrina, spesso del tutto inconsapevole non solo con Schopenhauer, ma persino con Budda. Per tali dottrine tutte le forme dello spirito, dalla cosa materiale alla pianta, all'animale, all'uomo, fino al saggio che possiede il «sapere sacro», sono in fondo altrettanti gruppi di una rigida processione verso il silenzioso nulla, verso la morte eterna. Secondo Freud – che attribuisce (a mio avviso erroneamente) all'organismo in generale una tendenza a *conservare* il proprio modo di essere, a cercare il riposo, a proteggersi dagli stimoli e a «rifiutarli» – il sistema motorio, che nell'animale (diversamente che nelle piante) si unisce al sistema di nutrizione, crescita e procreazione, inserendosi tra questi e l'ambiente, è già esso stesso un prodotto relativo all'istinto di morte, sadico e distruttore nel suo fondo, un anelito primordiale della vita «verso l'inorganico».

Non consento con nessuna di queste tesi della «teoria negativa», essendo esse tesi di «psicologi» (*Psychiker*), applicate unilateralmente a valori vitali: se è lecito adoperare ancora la vecchia distinzione tra psicologi e animisti. Lo stesso Buddha era un psicologo dichiarato. Ritengo anzi che tutta la cultura indiana non possedeva la categoria essenzialmente greca e occidentale di «spirito». Sia detto incidentalmente: tutti i sistemi indiani rientrano in un biologismo, positivo o negativo, sia nei confronti di ciò che è specificamente inorganico, sia nei confronti di quanto è specificamente spirituale.

Il *difetto basilare* di tutte le forme della teoria negativa dello spirito è insito nel fatto che tale teoria non accenna neppure a rispondere alle seguenti domande fondamentali: *Che cosa* è che

---

[15] Cfr. *Jenseits des Lustptinzips* (1918), p. 40.

nell'uomo compie l'atto di negare? Che cosa è che rinnega la volontà di vivere, e che reprime le tendenze ? Quali sono le ragioni ultime per cui l'energia delle tendenze ora viene trasformata in nevrosi, ora è invece sublimata in una attività culturale? In che senso essa viene sublimata? E come mai i principi dello spirito si accordano (almeno in parte) con i principi dell'essere? Infine: a che scopo e per quali valori e finalità ultime la volontà di vivere viene repressa, sublimata, negata? Anche ad Alsberg bisogna chiedere: *che cosa* è che determina l'atto di metter fuori gioco gli organi, che cosa è che scopre gli strumenti materiali e immateriali? E gli organi vengono veramente «messi fuori gioco» esclusivamente per quegli stessi valori e quegli stessi fini che sono propri anche dell'animale, vale a dire per la conservazione dell'individuo e della specie su questa crosta terrestre? Il solo «bisogno» – già tanto sopravvalutato da Lamarck per spiegare la formazione degli organi, fino a considerarlo la causa prima del soddisfacimento – è di per sé del tutto insufficiente come spiegazione. Perché la specie che si chiama «uomo», così poco adattata nei suoi organi, non è perita come tante altre specie? Come ha potuto questo essere pressoché condannato a morte, questo animale *malato*, giunto in ritardo, sofferente, portato a coprirsi affannosamente e a proteggere i propri organi male adattati ed estremamente vulnerabili: come ha potuto trovare la sua salvezza nel «principio di umanità» e quindi nella civiltà e nella cultura, il che è quanto dire nel principio di un progressivo accrescersi delle eccedenti immagini significative? Come ha fatto la vita a uscire da questo «vicolo cieco» (parlo dal punto di vista puramente biologico)? Non certo grazie alla ragione e allo spirito scaturito a sua volta dall'ascesi, dalla repressione, dalla messa fuori gioco degli organi! È stato detto che l'uomo, avendo come sua caratteristica specifica fondamentale un eccesso di tendenze, è stato di necessità costretto a reprimerle (A. Seidel); ma questo eccesso di tendenze doveva costituire per l'appunto l'*effetto* e non la causa di quella repressione delle tendenze stesse che peraltro avrebbe dovuto già verificarsi.

Sotto qualsiasi forma, la teoria negativa *presuppone* proprio ciò che dovrebbe invece dimostrare, vale a dire lo spirito, la ragione e l'identità dei suoi principi con quelli dell'essere. È proprio lo *spirito a introdurre* la rimozione delle tendenze, fin dal momento in cui la «volontà spirituale» guidata dalle idee e dai valori, rifiuta per un verso a tutti gli impulsi della vita istintiva contrari alle une

e agli altri, le rappresentazioni indispensabili alla loro attività; e, per l'altro, privilegia le tendenze sopite, le cui rappresentazioni favoriscono l'idea e il valore: e tutto ciò al fine di coordinare gli impulsi istintivi in maniera tale che essi *realizzino il progetto della volontà imposto dallo spirito*, traducendolo in realtà. Noi chiameremo «*conduzione*» (*Lenkung*) tale processo fondamentale di «inibizione» (*non fiat*) e di «liberazione» (*non non fiat*) degli impulsi istintivi, operato dalla volontà spirituale; e chiameremo «*direzione*» (*Leitung*) il disegno, per così dire, di quelle idee e di quei valori che si realizzano solo mediante spinte istintive. Quello che però lo spirito *non* può compiere, è *generare* e sopprimere, aumentare e diminuire una qualsiasi forza istintiva. Lo spirito può solo suscitare forme tendenziali sempre nuove, capaci di far compiere all'organismo attivo ciò che esso «vuole». Siffatta economia delle rappresentazioni, mediata dall'economia delle tendenze proveniente dallo spirito, è un elemento positivo com'è altresì positiva la conquista della potenza e dell'attività dello spirito, la liberazione e l'autonomia interiore, insomma: la *vivificazione dello spirito*, fine ultimo di tutto il processo.

Solo questo processo ha il diritto di essere definito «*sublimazione*» della vita nello spirito; e non l'altro mistico che vorrebbe far scaturire dalla repressione delle tendenze nuove qualità spirituali.

Siamo così ritornati alla cosiddetta teoria «*classica*» dello spirito, la quale, come ho detto, è errata quanto la teoria «negativa»; l'errore della prima però è molto più pericoloso, dato che essa domina quasi *tutta la filosofia occidentale*. Tale dottrina trae la sua origine dal concetto greco di spirito e di idea e postula una *potenza insita* nell'idea *stessa*, una sua energia e attività originarie, una sua capacità di agire. Fu concepita dapprima dai greci e, grazie a essi, è diventata oggi la concezione fondamentale di gran parte del pensiero borghese occidentale[16].

Questa dottrina classica dello spirito sia che si profili in Platone e in Aristotele, per i quali le «idee», e cioè le «forme», intervengono inizialmente come forze plasmatrici delle cose che

---

[16] Dal punto di vista sociologico, la teoria classica è un'ideologia di classe, l'ideologia della classe dirigente, della borghesia. Cfr. la mia opera *Probleme einer Soziologie des Wissens*.

le traggono da un μὴ ὄν, ossia dalla «potenza» della materia prima; sia che essa si incontri nella forma teistica della religione giudaico-cristiana, che concependo Dio soltanto come «puro spirito», gli attribuisce non solo un'attività di direzione e conduzione (inibizione e inibizione a fin di bene), ma altresì una volontà positiva creatrice anzi onnipotente; sia che questa teoria si presenti in una forma panteistica, come in Fichte o nel panlogismo di Hegel, per il quale la storia del mondo ha per suo fondamento lo sviluppo spontaneo dell'Idea divina, secondo una legge dialettica; mentre l'uomo nella sua essenza è solo l'autocoscienza e la coscienza della libertà in divenire, che l'eterna divinità spirituale attinge in lui nella sua storia. In ogni cosa la teoria classica è sempre inficiata dal medesimo errore, che procura all'umanità le esperienze più amare: l'errore per cui si conferisce allo spirito, come del resto all'idea, una potenza originaria considerandolo un principio potente, anzi onnipotente, anche *senza* l'impulso vitale. Non a torto i grandi avversari della dottrina classica, quali Epicuro, Hobbes, Machiavelli, Lamettrie, fino a Schopenhauer, Marx e Freud, reagiscono alla dottrina classica, perdendo però nel contempo quella verità che l'informa e cioè l'autonomia dello spirito nella sua essenza e nelle sue leggi. Sviliscono così la loro dottrina, perché ogni dottrina in cui non si assume l'autonomia dello spirito come presupposto primo dell'idea di «verità» e della possibilità della sua conoscenza, è fallace.

La teoria classica si presenta quasi sempre in *due forme essenziali*: nella dottrina dell'anima umana, intesa come sostanza spirituale, e nelle altre secondo cui esiste un solo spirito, in rapporto al quale i singoli spiriti sono dei semplici modi o centri di attività (Averroè, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, von Hartmann). La dottrina sostanzialistica dell'anima si fonda su un uso del tutto illegittimo della categoria di cosa; oppure, nella sua forma più antica, nasce dalla distinzione di ordine fisico delle categorie di «materia» e di «forma», e dalla loro applicazione al rapporto tra corpo e anima (Tommaso d'Aquino). L'una e l'altra applicazione delle categorie cosmologiche al centro dell'essere dell'uomo mancano il loro scopo. Il centro degli atti spirituali, la persona umana, non è una sostanza, ma solamente un ordine monarchico di atti; tra questi *uno* soltanto ha di volta in volta la guida e la direzione, e su di esso convergono quel valore e quell'idea con i quali l'uomo di volta in volta si «identifica».

Ma lasciando da parte la critica alle singole forme di queste dottrine, dobbiamo dire che la teoria classica è viziata nel suo insieme da un errore *fondamentale*, un grave errore di principio, connesso all'idea cosmologica: l'errore, cioè, di affermare che il mondo nel quale viviamo è di sua natura ordinato in modo che le forme superiori dell'essere sono tanto più ricche non solo di significato e di valore, ma altresì – e qui comincia l'abbaglio – di forza e di potenza, quanto più sono *elevate*. Gravissimo è l'errore sia quando si pensa che le forme più elevate dell'essere – per esempio la vita nei confronti di ciò che è inorganico, la coscienza nei confronti della vita incosciente, lo spirito nei confronti di quelle forme di coscienza subumane presenti anche nell'uomo e fuori di lui – *scaturiscano geneticamente* dai processi delle forme inferiori dell'essere stesso (materialismo e naturalismo); sia quando si ammette, al contrario, che le forme più elevate dell'essere *causino* quelle inferiori; che c'è, per esempio, una *forza* vitale, un'*attività* della coscienza, e uno spirito per sua natura *potente* e attivo (vitalismo e idealismo). Se la teoria negativa conduce a una fallace spiegazione meccanicistica dell'universo, quella classica porta a sua volta all'insostenibile assurdità di una concezione del mondo che possiamo chiamare «teologica», concezione che domina tutta la filosofia teistica dell'Occidente. Nicolai Hartmann ha espresso molto felicemente una tesi, che io avevo già sostenuto nella mia *Etica:* «Le categorie più elevate dell'essere e del valore sono per loro natura le più deboli».

Quella *corrente di energia attiva*, che sola può porre l'esistenza e le determinazioni contingenti dell'essere, non scorre nel mondo che noi abitiamo dall'alto verso il basso, bensì dal *basso verso l'alto!* Il mondo inorganico con il proprio sistema di leggi si trova nella più orgogliosa indipendenza, poiché solo raramente esso contiene qualcosa di «vivente». La pianta e l'animale si trovano anch'essi nella più fiera autonomia nei confronti dell'uomo; laddove l'animale dipende molto più dall'esistenza della pianta che non viceversa. Infatti il corso della vita animale non costituisce esclusivamente un progresso rispetto alla vita vegetale; ma ne rappresenta altresì un impoverimento, non avendo più quei rapporti con il mondo inorganico, che invece la pianta mantiene con il suo modo di alimentarsi. Parimenti, nella storia umana, la massa come tale, grazie al sistema che ne regola i lenti movimenti storici, si trova in un'analoga autonomia nei confronti delle forme più

elevate che l'uomo raggiunge. Al nostro occhio limitato appare un caso felice il fatto che la terra, o qualsiasi altro lontano pianeta, divenga «matura per la vita»: matura per portare la vita; oppure il fatto che i moti delle masse, il cui corso segue le leggi proprie, le portino a uno stadio in cui esse riescono se non altro a tollerare un genio, o addirittura ad accettarne, di là dai propri interessi e dalle proprie passioni, le idee e i valori che le fecondano. È un caso fortuito e raro che in questo mondo abbia successo colui che comprende e vuole il bene morale, raggiungendo ciò che noi chiamiamo la «grandezza storica», per il rilevante potere che può esercitare sulla storia. Brevi e rari sono in tale storia i periodi di fiorente cultura. *Effimero e raro è, nella sua delicata vulnerabilità, tutto ciò che è bello.*

Ciò che è originariamente più spoglio di ogni potenza e di ogni efficacia, è proprio lo *spirito*: tanto più spoglio quanto più è puro.

Il primigenio e reale rapporto che si stabilisce tra le forme dell'essere e le categorie dei valori più o meno elevate, e la forza e la potenza con cui queste forme si realizzano, possiamo esprimerlo così: «*Ciò che è inferiore, è originariamente potente, ciò che è superiore, è impotente*». Ogni forma più elevata dell'essere è *relativamente* priva di forza in confronto di quella inferiore, e non si realizza mediante le proprie forze, ma mediante le forze della forma inferiore. Il processo vitale è di per sé un evento nel tempo, avente una struttura propria, e si realizza esclusivamente grazie alla materia e alle forze del mondo inorganico. Analogo è il rapporto tra *spirito* e *vita*. Lo spirito può senza dubbio *acquistare* forza attraverso un processo di sublimazione; le tendenze d'altronde possono essere assimilate (o non esserlo) da quel sistema di leggi e dalla struttura ideale e significativa che, per dirigerle, lo spirito prospetta loro; e nel corso individuale o storico di codesta assimilazione e penetrazione, le tendenze possono prestargli forze: *ma, per sua natura e originariamente, lo spirito non possiede alcuna energia propria.* La forma più elevata dell'essere «determina», per così dire, l'*essenza* e le ragioni essenziali della configurazione del mondo, ma codesta forma viene *realizzata* grazie a un principio differente, il quale, come quello spirituale, appartiene anch'esso originariamente all'essere primordiale: il principio che crea la realtà e determina le immagini contingenti e che noi chiameremo «*impulso*» (*Drang*), ovvero «immaginazione impulsiva», creatrice di immagini.

Ciò che vi è di più potente nel mondo sono quindi i *centri di forza* del mondo inorganico, «ciechi» alle idee, alle forme, alle strutture, quei punti più bassi ove agisce appunto l'impulso. Stando a una concezione dell'odierna fisica teorica, che viene diffondendosi con crescente fortuna, questi centri probabilmente non sono soggetti affatto, nelle reciproche attrazioni e repulsioni, a un sistema di leggi ontiche, bensì esclusivamente alle leggi del caso di tipo statistico. Solo l'uomo come essere vivente, rilevando, a causa dei suoi organi e delle sue funzioni sensoriali, preferibilmente i processi regolari anziché quelli irregolari, introduce nel mondo – per necessità non razionale, ma biologica, vale a dire per poter *agire* – un «sistema di leggi naturali», che l'intelletto poi coglie. Dal punto di vista ontologico, non è la legge che si trova dietro il *caos* dell'arbitrio e del caso, ma è il *caos* che si situa dietro la legge meccanico-formale. Se prevalesse la tesi per la quale tutti i sistemi di leggi naturali hanno in fondo un significato solamente statistico, e tutti gli eventi naturali (anche nel microcosmo) sono il risultato dell'azione reciproca di unità dinamiche spontanee; se siffatta tesi prevalesse, tutta la nostra visione della natura subirebbe una straordinaria trasformazione. Le cosiddette *leggi della forma*, vale a dire quelle leggi che prescrivono un certo ritmo temporale del divenire, e di conseguenza certe forme statistiche dell'esistenza corporale a esse relative, apparirebbero quali vere e proprie leggi *ontiche*[17]. E poiché entro la sfera della vita sia fisiologica che psichica sono certamente valide solo leggi del tipo della forma (le quali non debbono essere necessariamente solo quelle materiali della fisica), il sistema delle leggi naturali verrebbe a essere, grazie a tale concezione, un sistema rigorosamente *unitario*.

In tal caso non si potrebbe escludere un'applicazione formale del concetto di «sublimazione» a *tutti* i fenomeni del mondo. Ci sarebbe così sublimazione in tutti quei processi fondamentali del divenire cosmico, ove le forze di una sfera inferiore verrebbero poste via via al servizio di una forma più elevata dell'essere e dell'evoluzione: per esempio, le forze che agiscono nel campo degli

[17] Cfr. le mie riflessioni contenute nel saggio *Erkenntnis und Arbeit*, c. V.

elettroni a favore della *forma* dell'atomo, oppure quelle che agiscono nel mondo inorganico a favore della *struttura* della vita. La formazione dell'uomo e la spiritualizzazione dovrebbe quindi esser considerata come l'*ultima tappa di sublimazione della natura*, la quale si manifesta sia nella crescente utilizzazione delle energie esterne assimilate dall'organismo, sia nei più complicati processi a noi noti, i processi di eccitazione della corteccia cerebrale; *come del resto* nel corrispondente fenomeno psichico della sublimazione delle tendenze, quale trasformazione dell'energia istintiva in attività «spirituale».

Nella *storia* dell'uomo, noi ritroviamo lo stesso fenomeno *di separazione tra spirito e vita*, sotto altra forma. Non è assolutamente valida la tesi di Hegel per cui la storia dell'uomo si basa sullo sviluppo delle idee pure; mentre è fondata l'affermazione di Karl Marx secondo il quale le idee che non sono sorrette né da interessi, né da passioni – il che è quanto dire da forze che scaturiscono dalla *sfera vitale e istintiva* dell'uomo – di solito «scompaiono» facilmente dalla storia del mondo[18]. Nondimeno la storia dimostra che la potenza della ragione nel suo insieme *si accresce*, ma solo grazie e in base a una crescente assimilazione da parte delle forti tendenze istintive dei gruppi e dei reciproci interessi delle idee e dei valori. Per di più dobbiamo far nostra una concezione molto più modesta di ciò che possono significare lo spirito e la volontà, nel *corso* storico delle cose.

L'uno e l'altra non possono significare, come ho detto, niente di più che «*direzione*» e «*conduzione*». Lo spirito come tale prospetta le idee alle forze istintive, mentre la volontà procura o sottrae agli impulsi istintivi, già presenti, quelle rappresentazioni atte a realizzarle concretamente. La volontà spirituale non può con una conduzione originaria e determinante agire sulle tendenze, può però modificare le rappresentazioni. Una lotta *diretta* della volontà pura contro le forze istintive, vale a dire senza che le immagini siano offerte o sottratte alle idee, è impossibile. E se per caso ci si *propone* tale lotta, questa incita gli istinti a seguire ancor più il loro corso cieco. San Paolo, allorché disse che la

---

[18] Tutto ciò è stato da me esaurientemente dimostrato nei *Probleme einer Wissenssoziologie*, parte I.

legge va attorno come un leone ruggente per assalire l'uomo col peccato si riferiva all'esperienza (Recentemente William James, tra gli altri, ha fatto a questo proposito osservazioni profonde). La volontà produce sempre il contrario di ciò che vuole, quando anziché tendere verso un bene *superiore* la cui *attuazione, allettando* le umane energie, fa dimenticare il male – si limita invece a combattere e a negare una tendenza, il cui fine la coscienza giudica «riprovevole». In tal senso, l'uomo deve imparare a *tollerare se stesso*, e altresì quelle inclinazioni da lui riconosciute come cattive e dannose in sé. Egli non deve dar loro battaglia aperta, ma deve imparare ad aggirarle volgendo le sue energie a compiti ricchi di valore, che sono riconosciuti dalla coscienza come eminentemente buoni e che gli sono accessibili. Nella dottrina della «non-resistenza» contro il male sonnecchia, come ha profondamente dimostrato Spinoza nella sua *Etica*, una grande verità.

Visto alla luce di questi concetti, l'avvento dell'uomo costituisce, come ho detto, la forma più *elevata di sublimazione* a noi nota, e allo stesso tempo, l'*unificazione più intima di tutte le regioni essenziali della natura.* L'uomo infatti comprende in sé tutti i gradi dell'esistenza in generale e della vita in particolare, o per lo meno egli comprende in sé non le formazioni contingenti né tanto meno delle piccole quantità di tali gradi, ma appunto le regioni *essenziali* di essi. Di fronte a siffatta immagine del mondo, viene meno l'opposizione che ha dominato tanti secoli: l'opposizione tra una spiegazione «teologica» e una spiegazione «meccanistica» del mondo reale[19].

Questo processo speculativo non può fermarsi neppure di fronte all'essere supremo, al principio del mondo. Anche l'essere che è solo «per sé» e da cui tutto dipende, *quale* essere spirituale avente cioè l'attributo dello «spirito», non può possedere originariamente né potenza né forza. L'altro attributo, la «*natura naturans*» dell'essere supremo, l'«impulso» onnipotente, carico di infinite immagini è invece quello che deve darci ragione della realtà e di quel modo contingente della *realtà* stessa, che né le leggi delle essenze né le idee riescono mai a determinare con chiarezza. Se noi chiamiamo «*deitas*» l'attributo puramente spirituale del principio supremo di ogni essere finito, allora non si può

---

[19] Cfr. a questo proposito il mio saggio *Erkenntnis und Arbeit.*

assegnare al cosiddetto «spirito» e alla «divinità» di codesto principio alcuna potenza creatrice reale. L'idea di una «creazione del mondo dal nulla» non regge di fronte a questi ragionamenti. Se vi è nell'«Essere per se stesso» questa *tensione primordiale di spirito e impulso*, il rapporto di tale essere con il mondo non può avere siffatta natura. Noi esprimiamo questo rapporto dicendo: il principio delle cose, per *realizzare* la sua *deitas*, la propria pienezza di idee e di valori, per realizzare se stesso nel corso temporale del processo cosmico dovrebbe liberare l'impulso creatore del mondo; dovrebbe, per così dire, far suo tale processo con il quale e mediante il quale giunge nel tempo alla realizzazione della propria essenza. E l'«Essere-per-sé» potrà chiamarsi *esistenza* divina solo nella misura in cui realizzerà, nell'impulso della storia universale, la *deitas* eterna nell'uomo e attraverso l'uomo. E questo processo di per sé atemporale, ma che per l'esperienza finita è legato al tempo, potrà avviarsi al suo fine, cioè all'autorealizzazione della divinità, solo nella misura in cui ciò che noi chiamiamo «mondo» sarà diventato il corpo perfetto della sostanza eterna.

Solo nell'urto di questa violenta tempesta che è il «mondo», può prodursi una *reciproca penetrazione* ontologica delle forme e dei valori con le potenze realmente attive. Anzi, nel corso di questo processo può verificarsi un graduale *ritorno* a quel rapporto originario, nel quale le forme superiori dell'essere sono le più deboli, mentre quelle inferiori sono le più forti. In altre parole, lo scopo e il fine dell'essere e del divenire finito sono la reciproca penetrazione dello spirito originariamente impotente e dell'impulso originariamente demonico, cieco cioè a tutte le idee e valori spirituali: la progressiva ideazione e *spiritualizzazione delle forze oscure* celate dietro le immagini delle cose e il simultaneo potenziamento *vivificatore dello spirito*. Di questo fine dell'essere e del divenire, il teismo ha fatto erroneamente il punto di partenza.

Forse ci siamo spinti un po' troppo oltre. Torniamo ora al *problema della natura umana*, più accessibile all'esperienza.

Nell'epoca moderna, la teoria classica dell'uomo ha trovato la sua forma più efficace nella *dottrina di Descartes*, dottrina che solamente negli ultimi tempi ci siamo impegnati a demolire. Dividendo tutte le sostanze in sostanza «pesante» e sostanza «estesa», e insegnando che solo l'uomo, tra tutti gli esseri, era costituito da queste due sostanze aventi un'azione reciproca,

Descartes ha introdotto nella coscienza occidentale tutta una serie di gravissimi errori sulla natura umana. In base a tale suddivisione, egli ha dovuto accettare la tesi incongruente che nega alle piante e agli animali una natura psichica, spiegando l'«apparente» animazione dell'animale e della pianta, che prima di lui era stata accettata, come una «proiezione affettiva» antropomorfica del *nostro* senso vitale nelle immagini esteriori della natura inorganica; spiegando poi tutto ciò che non rientra nella *coscienza* e nel pensiero umano, come alcunché del tutto meccanico. Ciò ebbe per conseguenza non soltanto un'assurda sopravvalutazione della «posizione particolare» dell'uomo e un suo allontanamento dalle braccia di madre natura; ma fece sì che la categoria fondamentale della *vita* con i suoi fenomeni primitivi venisse cancellata dal mondo. Per Descartes, il mondo è costituito esclusivamente da centri «pensanti», e da un poderoso meccanismo il cui studio è oggetto della matematica. L'unico punto valido della dottrina di Descartes, lo prospetta quell'idea nuova dell'*autonomia e sovranità dello spirito* (ridotto comunque alla *ratio*, confusa a sua volta con l'intelligenza), e il riconoscere che esso è superiore a tutto ciò che è organico e soltanto vivente, verità che l'identificazione medioevale della *forma corporeitatis* con l'anima spirituale, faceva perdere di vista. Tutto il resto si riduce a una pura assurdità.

Che non vi sia un'anima sostanziale puntualmente localizzata, come vuole Descartes (ipofisi), è cosa ovvia per il fatto che non vi è nel cervello, né in alcuna altra parte del corpo umano, un centro nel quale convergano tutti i nervi sensitivi, e ove si compiano tutti i processi nervosi. Ma nella dottrina cartesiana, anche l'affermazione che quanto è psichico si esaurisce nella «coscienza» ed è legato esclusivamente alla corteccia cerebrale, è falsa. Le indagini psichiatriche più approfondite hanno dimostrato come le funzioni psichiche preponderanti, che sono a fondamento dei «caratteri» umani, in special modo quanto appartiene alla vita istintiva e affettiva – e che noi abbiamo già riconosciuto come la forma fondamentale e originaria dello psichismo – non abbiano i loro processi fisiologici paralleli nel cervello anteriore, ma nel cervello intermediario; e precisamente in parte nella materia grigia centrale del terzo ventricolo, e in parte nel talamo, che è il centro di congiunzione tra la sensazione e la vita istintiva. Inoltre il sistema delle glandole endocrine (tiroide, testicoli e ovaie, ipofisi, capsule surrenali, ecc.) – il cui funzionamento regola nell'uomo la vita

istintiva e affettiva, come del resto la crescita in altezza e in larghezza, il gigantismo e il nanismo, e probabilmente anche i caratteri razziali – si è rivelato come il vero *intermediario* tra l'intero organismo, non esclusa la sua forma, e quella piccola parte connessa alla vita psichica, che noi chiamiamo «coscienza di veglia». *Tutto il corpo* e non soltanto il cervello è riconosciuto oggi come il campo fisiologico parallelo dei fenomeni psichici.

Non si può quindi più parlare seriamente di quel rapporto tanto esteriore che Descartes ammetteva tra un'anima sostanza e un corpo sostanza.

I filosofi, i medici, i naturalisti che si occupano del problema *del corpo e dell'anima* convergono sempre più verso questa idea fondamentale: *vi è un'unica e medesima* vita che possiede una struttura che è *psichica* quando è interiore e *fisica* quando è esteriore. Non si obietti contro questa unificazione che l'«io» è «semplice» e uno, mentre il corpo è uno «stato cellulare» complesso. La fisiologia odierna ha completamente demolito l'immagine di uno stato cellulare, come ha del resto rifiutato la tesi fondamentale per cui le funzioni del sistema nervoso si unificherebbero solo per sommabilità, quindi non unitariamente, e sarebbero di volta in volta localmente e morfologicamente determinate fin dall'inizio nella maniera più rigorosa. Naturalmente se, con Descartes, si considera l'organismo fisico come una specie di macchina, nel senso della più rigida teoria meccanicistica della natura come al tempo di Galilei e Newton, teoria oggi scartata anche dalla stessa fisica teorica e dalla chimica; se d'altra parte dal punto di vista psichico si dimentica, come già Descartes e quanti lo seguirono, l'*indipendenza* e la *priorità* (incontestabilmente dimostrata) di tutta la vita istintiva e affettiva nei confronti delle immagini «coscienti»; se inoltre si limita la vita psichica alla coscienza di *veglia*, trascurando certe importanti scissioni dell'insieme unitario di quei gruppi funzionali che sono connessi al processo psichico dell'io-cosciente, come i noti fenomeni di sdoppiamento; se infine si nega la rimozione degli affetti e non si considera la possibilità di amnesie relative a intere fasi dell'esistenza, ci si trova senza dubbio di fronte a una *falsa antinomia*: da un lato un'unità e semplicità primarie, dall'altro la molteplicità delle parti del corpo la cui coordinazione è secondaria, e dei processi che vi si fondano esclusivamente; da un lato *una* sostanza psichica, dall'altro infinite singole sostanze fisiche. Un'immagine ultracentralizzata (*über-*

zentralistische) dell'anima, dunque, non è meno falsa dell'immagine ultrameccanicistica, che la vecchia fisiologia si era fatta del processo fisiologico.

Opponendoci nella maniera più assoluta a tutte codeste teorie, possiamo ora dire che il *processo fisiologico e quello psichico sono rigorosamente identici dal punto di vista ontologico* (come aveva già intuito Kant). Essi sono diversi solo *da un punto di vista fenomenico*, ma anche sotto questo riguardo sono da considerarsi rigorosamente identici quanto alle leggi della loro struttura e al ritmo del loro decorso, perché ambedue i processi, il fisiologico e lo psichico, sono ameccanici, teleologici e subordinati al tutto. I processi fisiologici manifestano questi caratteri quanto più si trovano in basso (non in alto) i segmenti del sistema nervoso nei quali essi si svolgono; parimenti i processi psichici sono tanto più strutturati e finalizzati quanto più sono primitivi. Si tratta in ambedue i processi solamente di due diversi aspetti di un *unico* fenomeno vitale, il quale, rispetto alla forma e alla combinazione delle sue funzioni, è di ordine super-meccanico.

Quando noi dunque diciamo «fisiologico» e «psichico», esprimiamo solo due punti di vista dai quali consideriamo un *unico e medesimo processo vitale.* Esiste una «biologia interiore» e una «biologia esteriore». Nella conoscenza, la biologia esteriore avanza procedendo dalla struttura *formale* dell'organismo verso i *processi* vitali propriamente detti; ma non si deve mai dimenticare che ogni forma vivente, dagli ultimi elementi cellulari discernibili, attraverso le cellule, i tessuti, gli organi, fino a tutto l'organismo, viene ogni istante dinamicamente sostenuta e rinnovata dal *processo vitale*; e che, nell'evoluzione, sono le «funzioni strutturali» – che vanno rigorosamente distinte dalle funzioni di esercizio degli organi – a far scaturire le forme statiche (anatomiche) della materia organica con il concorso della «situazione» fisicochimica. L'anatomista di Heidelberg, Braus e il fisiologo Tschermak, hanno fatto a ragione di questa idea il centro di tutte le loro indagini. E si può dire che questa stessa concezione domina oggi tutte quelle discipline, che hanno attinenza con questo famoso problema. Il vecchio «parallelismo psico-meccanico» di «anima e corpo» è oggi fuor d'uso, come del resto la «teoria dell'interazione», rinnovata dal Lotze, o la dottrina scolastica dell'anima come «*forma corporeitatis*».

L'abisso che Descartes ha scavato tra il corpo e l'anima, con il suo dualismo di sostanza estesa e di sostanza pensante, è stato colmato da quell'*unità della vita* divenuta quasi tangibile. Il fatto che, quando un cane vede un pezzo di carne il suo stomaco secerne determinati succhi gastrici, deve costituire un vero e proprio miracolo per Descartes, che, avendo eliminato dall'anima l'insieme della vita istintiva e affettiva, esige per ciò stesso una spiegazione puramente fisio-chimica per i fenomeni della vita e per quanto riguarda le loro leggi strutturali. Perché? Perché, da un punto di vista psichico, egli elimina l'impulso istintivo dell'appetito che è la condizione per l'animale del verificarsi della percezione ottica del cibo; ed elimina altresì lo stimolo esterno (il quale d'altronde non è mai, come crede Descartes, la condizione del *contenuto* della percezione, ma solo una *percezione contingente* di tale contenuto) che, come parte dell'«immagine» del corpo, sussiste indipendentemente da ogni forma di «coscienza»; e perché dal punto di vista fisiologico non considera la secrezione dei succhi gastrici che corrisponde all'appetito, come un vero e proprio processo biologico, radicato nell'unità delle funzioni fisiologiche e nella sua struttura; ma riduce codesta secrezione a un processo puramente chimico che ha inizio nello stomaco, non appena il cibo vi è giunto indipendentemente dal sistema nervoso centrale. Ma che cosa direbbe Descartes se gli si ponesse sott'occhio l'esperimento di Heyder, per cui la sola suggestione di mangiare un cibo produce il medesimo effetto ehe il mangiarlo realmente. L'errore fondamentale di Descartes consiste evidentemente nel trascurare affatto quel *sistema di tendenze*, che nell'uomo e nell'animale (nonostante il suo scritto sulle «*Passiones*») realizza appunto l'unione, facendo da intermediario tra ogni vero e proprio moto vitale e i contenuti della coscienza. Come la più antica fisiologia, egli considera l'unità fisiologica delle funzioni un fatto assolutamente meccanico, la cui azione per contiguità è prodotta, per un puntualissimo principio formale meccanico, da alcune parti rigide del corpo già perfettamente definite dal punto di vista morfologico. Il che non è assolutamente vero. La «funzione fisiologica» è, secondo il suo concetto fondamentale, una forma autonoma di svolgimento ritmico, una forma temporale dinamica che, per sua natura, non è affatto rigidamente localizzata, ma che anzi può in larga misura *scegliere* e *formare* negli strati cellulari dispo-

nibili il proprio campo funzionale. Una reazione organica additiva, rigidamente fissa, non si trova né in quelle funzioni fisiologiche prive di ogni forma correlativa di coscienza, né come è stato recentemente dimostrato, nei riflessi elementari quale il riflesso rotuleo. Anche dal punto di vista fisiologico, l'organismo può raggiungere gli stessi fini, in caso di vasti mutamenti delle strutture e dei sostrati fisici con i quali opera, e altresì in caso di deviazioni dovute a cause insolite. Da un punto di vista fenomenologico, inoltre, il comportamento fisiologico dell'organismo ha tanto «senso» quanto ne hanno i processi psichici, cioè i processi coscienti; il che significa che sia l'uno che gli altri possono esserne «privi». Quando, per esempio, nei processi rigenerativi dell'organismo appaiono nelle ferite due moduli anziché uno, noi ci troviamo dinanzi a un caso analogo a quello in cui c'è riproduzione di tutte le fasi di un fenomeno psichico in luogo di una sola di esse, oppure di fronte alla cieca tendenza a riprodurre, per esempio, situazioni stereotipe (colui che è sempre «ingannato», l'eterna «vittima» ecc.).

È mia convinzione che bisognerebbe proporre alla ricerca odierna il *compito metodologico* di esaminare su vasta scala in che misura possono essere prodotti e modificati i *medesimi* comportamenti dell'organismo prima dall'esterno mediante stimoli fisio-chimici, e poi dall'interno mediante stimoli psichici, quali la suggestione, l'ipnosi, i diversi tipi di psicoterapia, e i mutamenti dell'ambiente sociale (dal quale dipendono molte più malattie di quanto non si creda). Dobbiamo però guardarci dal sopravvalutare troppo le spiegazioni esclusivamente psicologiche. Stando all'esperienza odierna, un'ulcera allo stomaco può essere causata tanto da fattori psichici, quanto da un certo processo di carattere fisiochimico; e non solamente le malattie nervose, ma anche certe affezioni organiche hanno correlati psichici precisi. Anche dal punto di vista quantitativo, possiamo proporzionare i due modi di influenzare un processo vitale in realtà *unitario* – cioè l'azione attraverso la coscienza e quella invece che si affida a stimoli esterni (Schilder) – in maniera tale che possiamo economizzare tanto più dell'una quanto più usufruiamo dell'altra. L'eccitazione sessuale può essere causata dall'assorbimento di determinate sostanze, così come da immagini e letture oscene. Lo stesso fenomeno vitale fondamentale, che chiamiamo «morte», può essere prodotto

da un improvviso *choc* affettivo, come da un colpo di pistola. Si tratta soltanto di due diverse *vie d'accesso* per un unico e medesimo *processo vitale onticamente unitario.* Anche le funzioni psichiche superiori, come la cosiddetta percezione mentale delle relazioni, non si sottraggono a un rigoroso parallelismo fisiologico. E infine, secondo la nostra teoria, debbono avere due aspetti paralleli, psichici e fisici, anche gli *atti spirituali*, dato che traggono tutta la loro forza d'azione dalla sfera vitale delle tendenze, e dato che senza una qualsiasi «energia» essi non possono manifestarsi alla nostra esperienza, neppure a quella personale. Il fatto che la scienza occidentale dell'uomo, come la biologia e la medicina, si sia occupata specialmente del lato *corporeo*, cercando di influenzare i processi vitali soprattutto dal di fuori, è un segno, tra gli altri, dell'unilateralità degli interessi che dominano la tecnica occidentale. E il fatto per cui i processi vitali appaiono a *noi* molto più accessibili dal di fuori che attraverso la via della coscienza, non deriva necessariamente da un rapporto reale tra anima e corpo, ma può anche nascere dall'interesse che per secoli è stato orientato in modo unilaterale. La medicina indiana, per esempio, manifesta un'opposta impostazione *psichica* non meno unilaterale.

La vita psico-fisica è *una*[20], e questa unità è un dato di fatto valido per *tutti* gli esseri viventi, e perciò anche per l'*uomo*. Non vi è nessuna ragione di fare, a proposito della vita psichica dell'uomo, una distinzione da quella dell'animale che non riguardi esclusivamente il grado; né vi è ragione di attribuire all'anima dell'uomo una provenienza e un destino particolari, come fanno il creazionismo teistico e la conseguente dottrina tradizionale dell'immortalità. Le leggi di Mendel valgono per la genesi dei caratteri psichici nella stessa misura che per la genesi di qualsiasi altro carattere fisico. Le differenze esistenti tra l'uomo e l'animale nell'esplicarsi delle funzioni psichiche sono comunque molto considerevoli; ma anche molto importanti, anzi più importanti ancora delle differenze morfologiche, sono le differenze fisiologiche. Per la formazione della sostanza nervosa viene utilizzata nell'uomo,

---

[20] Debbo qui rinunciare a un approfondimento di questa teoria.

relativamente all'animale, una quantità incomparabilmente maggiore dei materiali assimilati; mentre lo sfruttamento di questi stessi materiali per l'elaborazione della forma e della struttura delle unità anatomicamente visibili è nell'uomo molto *limitata*: giacché, sempre relativamente all'animale, nell'uomo viene trasformata in energia cerebrale puramente funzionale una quantità maggiore di ciò che è assimilato. Tale processo però ci dà proprio il correlato fisiologico di quello che nel linguaggio della psicologia chiamano «*rimozione*» e «*sublimazione*». Laddove l'organismo umano nelle sue funzioni senso-motorie non è essenzialmente superiore a quello animale, ne differisce completamente se lo si considera in rapporto alla ripartizione dell'energia tra il cervello e tutti gli altri organi. Dal punto di vista della nutrizione, il cervello umano gode di un privilegio incondizionato nei confronti del cervello animale, poiché possiede un potenziale di energie più intenso e vario, e la localizzazione degli stimoli è meno rigida e limitata (Goldstein). Il cervello inoltre risente *per ultimo* degli effetti di una nutrizione ostacolata, e in minor misura che gli altri organi. La corteccia cerebrale dell'uomo conserva e concentra tutta la storia della vita dell'organismo e i suoi antecedenti. Poiché ogni decorso particolare degli stimoli cerebrali muta ogni volta l'*intera* struttura di essi, il «medesimo» processo, fisiologicamente, non può mai ripetersi. È questo un dato di fatto del tutto conforme alla legge fondamentale della causalità psichica, per cui non è mai il singolo fatto antecedente a spiegare l'avvenimento psichico che segue, bensì *tutta* la catena delle esperienze passate. E dato che gli stimoli della corteccia cerebrale non cessano neppure nel sonno, e gli elementi strutturali vengono ricostituiti a ogni istante, bisogna attendersi, anche dal punto di vista psicologico, uno straripante *eccesso d'immaginazione*; il quale continua a fluire anche *senza* stimoli esteriori, appare non appena cessa la coscienza dello stato di veglia e la sua censura (Freud) e, come ho dimostrato altrove[21], è da considerarsi affatto originario, gradualmente *delimitato*, ma non prodotto, dalla percezione sensibile. Inoltre, la corrente psichica scorre ininterrottamente (e non a tratti come la coscienza nello stato di veglia), esattamente come la catena degli stimoli

---

[21] Cfr. *Erkenntnis und Arbeit*, c. V B.

fisiologici, attraverso il ritmo degli stati di sonno e di veglia. In misura maggiore che nell'animale, il cervello dell'uomo va considerato, per centralizzazione e dipendenza maggiori di tutti i processi biologici nell'attività cerebrale, il vero e proprio organo della *morte*. Grazie a una serie di esperienze, sappiamo che un cane o un cavallo sperimentalmente decerebrati sono ancora in grado di compiere determinati atti, impossibili per l'uomo che si trovi nel medesimo stato. Questo e altri fatti analoghi trovano spiegazione esauriente nella *più elevata unità* della vita psichica dell'uomo nei confronti di quella dell'animale, per cui non occorre postulare nel primo una speciale sostanza psichica.

Nell'uomo non esiste quindi nessuna opposizione ontologica tra corpo e anima, né tra questa e il corpo oppure il cervello. L'opposizione che costatiamo e che viene sperimentata anche soggettivamente come tale, è di ordine assai più elevato e profondo: essa è quell'opposizione tra *vita e spirito*, che si dovrebbe ricercare molto più radicalmente, nel principio di tutte le cose, e non nell'opposizione tra vita e mondo inorganico, erroneamente sopravvalutata di recente dal Driesch.

Se noi intendiamo ciò che è psichico e ciò che è fisiologico solamente come due aspetti di un medesimo fenomeno vitale, valutabile in due diverse maniere, quell'X che così lo *considera*, deve trovarsi esso stesso *al di sopra* dell'opposizione tra corpo e anima. Questo X è precisamente lo *spirito* che, come abbiamo visto, non può mai divenire oggetto e che tutto «oggettivizza». Se la vita, pur avendo una forma di essere *aspaziale*, è nondimeno ancora iscritta nel tempo – «l'organismo è un processo» nota giustamente Jennings, e ogni forma in apparente riposo del corpo è sostenuta e mantenuta momento per momento da questo processo vitale – ciò che noi chiamiamo «spirito» non è soltanto *superspaziale*, ma altresì *supertemporale*. Le intenzioni dello spirito tagliano per così dire il corso temporale della vita. L'atto spirituale, fin dove si presume attivo, è legato solo indirettamente a un processo temporale biologico, e in esso inserito.

Ma per quanto «vita» e «spirito» siano essenzialmente distinti nella loro essenza, nell'uomo questi due principi sono interdipendenti: *lo spirito ideifica (ideiert) la vita, ma solo la vita può rendere attivo ed effettivamente reale lo spirito*, a partire dal suo atto più semplice fino alla realizzazione di un'opera a cui attribuiamo un significato spirituale.

Il *rapporto tra spirito e vita* or ora delineato è stato trascurato e disdegnato da tutto un indirizzo filosofico-antropologico.

Caratterizzeremo dapprima con pochi cenni tutte quelle teorie filosofiche dell'uomo che possiamo definire «*naturalistiche*». Queste teorie si distinguono in *due* tipi fondamentali: l'uno che vede il comportamento umano esclusivamente da un punto di vista meccanicistico-formale, l'altro che lo considera invece da un punto di vista esclusivamente vitalistico.

Le concezioni *meccanicistico-formali* del rapporto tra spirito e vita, che trascurano in primo luogo il carattere particolare della categoria *vita*, e di conseguenza anche lo spirito, si presentano a loro volta nella storia occidentale sotto due diverse forme. Una di esse proviene dall'antichità, dalle dottrine di Democrito, Epicuro, Lucrezio, e ha trovato la sua espressione più esauriente nel libro del Lamettrie *L'homme machine*, ove, come già risulta dal titolo, si tenta di ricondurre le manifestazioni psichiche, che non vengono distinte da quelle spirituali, a epifenomeni di quel sistema di leggi fisico-chimiche che regolano l'organismo. L'altra forma della concezione meccanicistico-formale è stata elaborata nella maniera più rigorosa dal sensualismo inglese: il *Trattato sulla natura umana* di David Hume ce la presenta in tutta la sua ampiezza. Ai nostri giorni, Ernst Mach è quello che più si è avvicinato a tale concezione dell'uomo, concependo l'io come il punto nodale nel quale si connettono e si condensano gli elementi sensibili del mondo. Nell'una come nell'altra di queste dottrine, il principio meccanicistico-formale viene spinto all'estremo; con la sola differenza che le sensazioni vanno intese a partire da processi che si svolgono secondo i principi della meccanica: mentre, nell'altro caso, i concetti fondamentali delle scienze della natura inorganica (compresi i concetti di sostanza e di causa) vengono dedotti dai dati sensibili, intesi quali dati ultimi, e dalle leggi di associazione delle rappresentazioni. L'errore di ambedue queste forme è quello di trascurare l'essenza della *vita* nella sua natura e nelle sue leggi particolari.

Contrariamente a quella formale meccanica, la teoria naturalistica, o *vitalistica*, pone la categoria della «vita» all'*origine* della concezione di tutto l'uomo, e di conseguenza anche dello spirito, sopravvalutando così la portata del principio vitale. Secondo tale concezione, lo spirito umano dovrebbe, in ultima analisi, venire inteso a partire dalla vita delle tendenze umane, e precisamente

come il tardivo «prodotto della loro evoluzione». Così il pragmatismo anglo-americano, (dapprima con Peirce e poi con James, Schiller e Dewey), vuole far derivare le forme e le leggi del pensiero dalle diverse *forme del lavoro* umano (*homo faber*). Anche Nietzsche nel suo scritto *Wille zur Macht*, parte dalla *volontà di potenza*, per far intendere le forme del pensiero quali funzioni necessarie e biologicamente indispensabili e recentemente Hans Vaihinger lo ha seguito, suggerendo però qualche modifica[22]. Guardando l'insieme di tutte queste concezioni, possiamo ancora distinguere tre sottospecie dell'idea vitalistica e naturalistica dell'uomo, a seconda se, nella vita delle tendenze umane, si ritiene più originario e più fondamentale o il sistema delle tendenze *nutritive*, o quello delle tendenze *procreatrici e sessuali*, o infine il sistema delle tendenze *dominatrici*. «L'uomo è ciò che mangia» ha dichiarato brutalmente Vogt. Specialmente Karl Marx, elaborando la dottrina della storia hegeliana, ha sostenuto con incomparabile acume un'idea analoga, secondo cui non è l'uomo che fa la storia, ma è la storia che foggia l'uomo in maniera sempre diversa; e in primo luogo la storia *economica*, la storia «dei rapporti materiali di produzione». Secondo questa concezione, vengono negate in generale alla storia delle creazioni spirituali, e cioè all'arte, alla scienza, alla filosofia, al diritto ecc., una logica e una continuità autonome. Continuità e causalità vera e propria vengono per contro trasposte nei processi economici le cui singole forme storiche hanno come conseguenza, secondo Marx, un mondo spirituale particolare, la famosa «sovrastruttura»[23]. La concezione dell'uomo, quale essere dominato anzitutto dalla volontà di *potenza* e dal bisogno di affermarsi, ha i suoi antecedenti storici anzitutto in Machiavelli, in Thomas Hobbes, nei grandi politici dello Stato assoluto, e ha trovato negli ultimi tempi e ai nostri giorni il suo proseguimento nella filosofia della potenza di Friedrich Nietzsche e, dal punto di vista medico-psicologico, nella dottrina di Alfred Adler sul primato dell'istinto di autoaffermazione. La terza concezione naturalistica è quella che vede

---

[22] Cfr. il mio saggio *Erkenntnis und Arbeit.*

[23] Cfr. la mia critica del materialismo storico in *Probleme einer Soziologie des Wissens.*

nella vita spirituale una forma di sublimazione, una simbolica e fragile sovrastruttura della *libido*, e considera di conseguenza tutta la cultura umana con le sue produzioni, quale risultato di questa *libido* repressa e sublimata. Se Schopenhauer aveva già indicato l'amore sessuale come «il punto focale della volontà di vivere», senza però cadere completamente nel naturalismo – cosa che la sua teoria negativa dell'uomo gli impediva – Freud nel suo primo periodo, quando cioé non ammetteva ancora un istinto di morte autonomo, ha portato fino alle estreme conseguenze questa concezione dell'uomo[24].

Noi abbiamo rifiutato nella maniera più assoluta tutte queste teorie naturalistiche, siano esse di tipo meccanicistico o di tipo vitalistico. Certo alle concezioni di tipo vitalistico, va attribuito il grande merito di aver fatto intendere che quel che vi è nell'uomo di creativo e potente nel senso più vero, non e ciò che noi chiamiamo «spirito» (e le forme più elevate della coscienza), ma sono oscure e inconscie forze istintive dell'anima; e che il destino del singolo essere e quello del gruppo dipendono soprattutto dalla continuità di questi processi e dalle loro correlative immagini simboliche; così come l'oscuro mito non è tanto un prodotto della storia, quanto ciò che ne determina largamente il corso. Queste dottrine naturalistiche, però, sono cadute tutte nell'errore di *far derivare* dalle tendenze non soltanto l'attività e la forza dello spirito, delle sue idee e dei suoi valori, ma altresì l'essenza di queste stesse idee come le leggi del pensiero e il suo sviluppo interiore. Se l'idealismo occidentale, iscritto nella teoria «classica», che consiste nel sopravvalutare oltre ogni limite lo spirito, non si era reso conto di quella profonda verità spinoziana, per cui la ragione è incapace di regolare le passioni, a meno che – in forza della «sublimazione», come diremmo noi oggi – non diventi essa stessa una «passione»; il cosiddetto naturalismo ha, dal canto suo, completamente trascurato il carattere originario e indipendente dello spirito.

Opponendosi a tutte codeste teorie, uno scrittore moderno, bizzarro ma non privo di profondità, ha tentato di interpretare l'uomo

---

[24] Cfr. la mia critica della teoria freudiana dell'amore nel mio volume *Wesen und Formen der Sympathie*.

(come ho fatto io stesso)[25], a partire dalle due categorie irriducibili di «vita e spirito»: intendo Ludwig Klages. È soprattutto lui che in Germania ha posto su basi filosofiche l'idea *panromantica* dell'essenza dell'uomo, che oggi ritroviamo in molti studiosi delle più disparate discipline, per esempio in Edgar Dacqué, Leo Frobenius, Carl Gustav Jung, Hans Prinzhorn, Theodor Lessing[26], e in un certo senso anche in Osvald Spengler. Il carattere particolare di questa concezione, che non possiamo qui approfondire, consiste precipuamente in due punti: lo spirito viene considerato come originario, ma viene nondimeno del tutto identificato, come nei positivisti e nei pragmatisti, con l'intelligenza e la capacità di scelta. Klages non ha voluto riconoscere che lo spirito non è solo principio oggettivante, ma che, grazie a un processo derealizzante, esso è anche facoltà di intuizione delle idee e delle essenze. Privato così della sua vera essenza e del suo centro, lo spirito viene a essere in questa concezione destituito di valore. Secondo Klages, infatti, lo spirito si trova nei confronti di ogni forma di vita e di ciò che le appartiene, vale a dire della vita psichica nella sua mera «espressione» automatica, in uno stato originario e fondamentale di *lotta*, e non in un rapporto di reciproca complementarità. In questa lotta però, lo spirito appare come il principio che *distrugge*, nel corso della storia umana, sempre più radicalmente la vita e l'anima; così che la storia umana si configura come un fenomeno di decadenza, anzi come un progressivo fenomeno morboso della vita, quale essa appare nell'uomo. Se Klages fosse veramente conseguente – e non lo è dal momento

---

[25] La distinzione tra «spirito» e «vita» è già a fondamento del mio primo scritto: *Die transzendentale und die psychologische Methode* (1899) e della mia *Ethik.* Tale distinzione non coincide perfettamente con i concetti di Klages, poiché per lui lo spirito è «intelligenza», «io», «volere».

[26] TH. LESSING esprime nel suo volume *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* (Cfr. Lipsia 1927,4 p. 28), la tesi fondamentale di questa teoria: «Così veniva sempre più rafforzandosi la mia idea fondamentale che il mondo dello spirito con la sua norma fosse solo l'ineliminabile compenso di una vita ammalatasi nell'*uomo*, solo un mezzo di salvezza per una razza di scimmie da preda, rese megalomani dalla scienza e destinate, dopo un breve periodo di lucidità, a scomparire senza lasciar traccia».

che fa «irrompere» in maniera del tutto singolare lo spirito solo dopo l'apparizione dell'uomo e in un determinato momento della storia, talché la storia dell'*homo sapiens* è già preceduta da una poderosa preistoria, che egli guarda con gli occhi di Bachofen – egli dovrebbe vedere, già nell'apparizione dell'uomo, l'inizio di questa «tragedia» della vita che per lui *è* l'uomo stesso.

Ciò che ci impedisce di accettare siffatta opposizione dinamica e ostile tra vita e spirito, è il dato di fatto che lo spirito come tale non possiede in generale nessuna forza o potenza, nessuna originaria energia attiva con la quale potrebbe compiere tale «distruzione». Quelle che Klages, nei suoi scritti pieni di osservazioni acute, indica come manifestazioni veramente deprecabili della decadenza storica, non vanno messe a carico dello «spirito», ma vanno in realtà ricondotte a un processo che io definisco di «*ipersublimazione*», cioè a uno stadio di cerebralizzazione dell'uomo così avanzato da suscitare ogni volta come reazione un moto cosciente di evasione romantica verso un periodo della storia (per lo più immaginario), nel quale non vi è ancora questa ipersublimazione e questa eccessiva attività dell'*intelletto* discorsivo. Un siffatto modo di evasione è costituito dal movimento dionisiaco in Grecia e anche da quella dogmatica ellenistica, che guardava al mondo classico greco come il romanticismo al Medioevo. A me sembra che Klages non tenga abbastanza conto che le sue sintesi storiche affondano le loro radici in una *nostalgia* di ciò che è «giovane e primitivo», nata da una iperintellettualizzazione, ma che esse non si accordano mai con una realtà storica. Egli ignora altresì che ove l'atteggiamento e le forme dionisiaci dell'esistenza umana sono primitivi e ingenui – e non lo sono mai del tutto perché, come abbiamo visto, l'espressa *liberazione* degli istinti è influenzata dallo spirito come lo è l'*ascesi* razionale di essi (l'animale non conosce siffatti modi di liberazione) – lo stato dionisiaco si basa esso stesso su una complessa tecnica *cosciente* della volontà, e opera, cioè, con quello stesso «spirito» che dovrebbe *essere escluso*.

Vi è inoltre un gruppo di fenomeni che Klages considera una conseguenza della capacità distruttrice dello spirito. Avviene infatti che ogni volta che le attività spirituali si inseriscono nelle attività psico-vitali, per lo più involontarie, quest'ultime ne risentano profondamente. Sintomi elementari di questo tipo sono costituiti, per esempio, dai disturbi che l'attenzione provoca nelle pulsazioni

cardiache, nella respirazione, o in attività del tutto o solo parzialmente involontarie; inoltre dai disturbi che intervengono, quando la volontà si oppone direttamente agli impulsi delle tendenze anziché volgerli verso nuovi contenuti valorizzati. In fondo ciò che Klages chiama «spirito» non è in realtà lo spirito, bensì un'«intelligenza tecnica» complessa (nel senso delle nostre osservazioni precedenti). Proprio lui, il più rigido avversario di ogni concezione positivistica dell'uomo, di ogni concezione dell'uomo come *homo faber*, segue acriticamente, in questo punto di fondamentale importanza, proprio le idee che combatte tanto aspramente.

Spirito e vita sono ordinati l'uno all'altro, ed è un errore fondamentale riportarli allo stato di originaria inimicizia e lotta.

«Il pensiero più profondo ama ciò che è più vivente».

È compito di un'*antropologia filosofica* mostrare esattamente in che modo scaturiscano dalla struttura fondamentale dell'uomo, così come l'abbiamo brevemente delineata, tutti i monopoli, le funzioni e le opere specificamente umani: come la lingua, la coscienza morale, lo strumento, l'arma, il concetto di giusto e ingiusto, lo Stato, l'azione di guida, le funzioni espressive delle arti, il mito, la religione, la scienza, la storicità, la socialità. Non potendo approfondire tutti questi punti, ci limiteremo a considerare le conseguenze relative al *rapporto metafisico dell'uomo con il principio delle cose.*

Il risultato più soddisfacente del tentativo di descrivere il progressivo sviluppo della natura umana, a partire dai gradi di esistenza che le sono subordinati, consiste nel poter dimostrare la necessità intrinseca onde l'uomo, nel *momento stesso* in cui è diventato «uomo», per quella coscienza del mondo e di sé e per la oggettivazione della propria natura psico-fisica – che sono il segno fondamentale e specifico dello spirito – deve altresì cogliere l'*idea* più universale di un *essere sovramondano, infinito, assoluto.* Dopo essersi posto *al di fuori* della natura tutta e aver fatto di questa il proprio «oggetto», – atto che appartiene alla sua essenza e alla sua stessa apparizione – l'uomo si volge sgomento attorno, chiedendosi: «Dove sono, dunque, io stesso? Qual è il mio posto?». Invero egli non può più dire: «Io sono una parte del mondo, e sono compreso in esso», poiché l'essere attuale del suo spirito e della sua persona *trascende le forme* di questo «mondo» spaziale e temporale.

Nel volgersi attorno, egli affonda necessariamente lo sguardo nel nulla, e scopre anzi la *possibilità* del «*nulla assoluto*». Il che lo porta a chiedersi: «Perché vi è un mondo ? Perché ci sono io?».

Occorre non lasciarsi sfuggire la *rigorosa necessità essenziale di questo rapporto* tra la coscienza umana del mondo, la coscienza del proprio io e la coscienza formale di Dio; e per «Dio» qui si intende un «essere per sé», di cui si può solo predicare la «santità», e che è suscettibile di accogliere innumerevoli e multiformi contenuti. Tuttavia questa *sfera* di un essere assoluto in generale, indipendentemente dal fatto se sia accessibile o meno all'*Erlebnis* o alla conoscenza, è costitutiva dell'essenza dell'uomo, allo stesso modo che l'autocoscienza o la coscienza del mondo. Ciò che Wilhelm von Humboldt ha detto del linguaggio, e cioè che l'uomo non avrebbe potuto «inventarlo», *essendo* uomo proprio *in forza* del linguaggio, vale con egual rigore per la sfera formale di quell'ente assoluto e venerabile per la sua santità, il quale trascende tutti i contenuti finiti dell'esperienza e il centro dell'essere dell'uomo stesso. Se con l'espressione «origine della religione» e «origine della metafisica» noi non intendiamo soltanto il contenuto di determinate ipotesi e credenze di questa sfera, ma l'origine *di questa sfera stessa*, possiamo dire che tale origine viene esattamente a coincidere con l'apparizione dell'uomo.

Nell'istante preciso in cui diviene cosciente del «mondo» e di se stesso, l'uomo deve scoprire con un'evidenza intuitiva, il caso singolare, il fatto contingente «che vi è un mondo anziché non esservi» e «*che egli stesso* è, anziché *non essere*». È quindi del tutto errato premettere (Descartes) l'«Io sono» o (San Tommaso) «Il mondo è», alla proposizione generale «Esiste un essere assoluto», e voler dedurre la sfera dell'assoluto a partire da codesti modi dell'essere. *La coscienza del mondo, di sé e di Dio* formano un'*unità strutturale* inscindibile: così come la trascendenza dell'oggetto e l'autocoscienza scaturiscono proprio dall'*atto* stesso della «riflessione di terzo grado». Nel medesimo istante in cui quel reiterato «no» è intervenuto a negare la realtà concreta del mondo circostante, e si è costituito l'essere spirituale in atto con i suoi oggetti ideali; esattamente nello stesso istante in cui è nato il comportamento aperto al mondo, e la brama mai paga di penetrare illimitatamente la sfera dell'universo scoperto e di non trovare acquetamento in fatti di qualsiasi genere; proprio quando l'uomo

è giunto a infrangere quei metodi della precedente vita animale, con cui si adattava passivamente o attivamente all'ambiente, e ha preso una direzione *opposta* adattando il mondo scoperto *a sé* e al suo organismo stabilizzatosi; nel medesimo istante in cui l'«uomo» si è posto di *fuori* dalla «natura» per fare di questa l'oggetto del suo dominio e del nuovo principio dell'arte e dei segni: *proprio in quel medesimo istante*, l'uomo ha dovuto in qualche modo ancorare il suo centro fuori e di là dal mondo. Essendosi posto tanto audacemente al di sopra del mondo, egli non poteva più considerarsi come un semplice «elemento» e una semplice «parte» di esso!

Dopo aver scoperto il valore contingente del mondo e dopo essere per un singolare caso divenuto *ex-centrico all'universo*, l'uomo aveva ancora la possibilità di comportarsi in due differenti maniere. Egli poteva anzitutto essere preso da stupore (ϑαυμάζειν) e, movendo dalla sua conoscenza spirituale, *cogliere* l'assoluto e *incorporarsi in esso:* è questa l'origine di tutte le forme della *metafisica*, apparsa molto tardi nella storia e solo presso qualche popolo. L'uomo però – spinto dall'irresistibile istinto di salvezza non solo del suo singolo essere, ma principalmente di tutto il suo gruppo, e con l'ausilio di quella fantasia traboccante di cui, a differenza dell'animale, era stato dotato – era anche in grado di popolare questa sfera dell'essere con qualsiasi forma. Poteva così rifugiarsi, con il culto e il rito, sotto la loro potenza, e «avere alle spalle» protezione e aiuto: e di ciò aveva bisogno dopo che l'atto fondamentale di allontanamento della natura e di oggettivazione di essa, vale a dire dopo che la genesi del suo essere autonomo e della sua autocoscienza sembrava precipitarlo nel puro nulla. La vittoria su questo nichilismo, vista sotto la forma della salvezza e della protezione, è ciò che noi chiamiamo *religione.* Essa è anzitutto religione del gruppo e religione del popolo, e solo più tardi, con l'origine dello Stato, essa diviene «religione avente un fondatore». Come il mondo è dato anzitutto quale resistenza alla nostra esistenza pratica, prima ancora che quale oggetto di conoscenza: così le rappresentazioni e le idee della nuova sfera, che danno all'uomo la forza di sostenersi nel mondo (dapprima il «mito», e più tardi la «religione» da esso scaturita) *precedono* storicamente tutte quelle conoscenze o quei tentativi di tipo metafisico, volti principalmente verso la verità.

Consideriamo ora alcune concezioni religiose essenziali, che

l'uomo ha sul rapporto tra sé e il fondamento cosmico, limitandoci al monoteismo dell'Asia Minore e dell'Occidente. L'uomo è rappresentato come colui che ha stretto un'«alleanza» con Dio, dopo che Dio ha eletto come suo un determinato popolo (antico giudaismo). Ovvero l'uomo appare, secondo la struttura della società, come lo «schiavo di Dio», ai cui piedi si prostra con umiltà e astuzia, cercando di commuoverlo con preghiere, minacce o mezzi magici. In una forma poco più elevata, egli appare a se stesso come il «servo fedele» del «Signore» sovrano. L'immagine più alta e più pura è attinta, nell'ambito del monoteismo, dall'idea della «filiazione» di tutti gli uomini da un Dio «Padre», grazie alla mediazione del «Figlio» consustanziale, che ha rivelato agli uomini l'intima essenza di Dio, prescrivendo loro, in forza della sua autorità divina, alcune credenze e alcuni comandamenti. La nostra concezione filosofica del rapporto dell'uomo con il principio supremo rifiuta tutte le idee di questo genere, in quanto nega la premessa teistica di un Dio personale e spirituale, che è onnipotente nella sua spiritualità. Per noi il *rapporto fondamentale dell'uomo con il principio del mondo* consiste in ciò che questo principio *coglie e realizza* se stesso immediatamente nell'uomo, il quale, come essere spirituale e vivente, è solamente un centro parziale dello spirito e dell'impulso, propri dell'«Essere per sé».

È il vecchio pensiero di Spinoza, di Hegel e di molti altri: l'essere primordiale si interiorizza nell'uomo, nell'atto stesso in cui l'uomo si vede fondato in esso. Noi vogliamo solo completare questo pensiero, sostenuto finora in maniera troppo unilateralmente intellettualistica, nel senso che la coscienza del nostro fondamento è solo la *conseguenza* dell'attivo inserirsi del centro del nostro essere nell'esigenza ideale della *deitas*, e del tentativo di realizzarla; nel senso cioè di cogenerare, *in* questa realizzazione, il «Dio» che scaturisce dal principio primordiale, per la penetrazione progressiva dello spirito.

Il centro, quindi, di tale autorealizzazione, ovvero dell'autodivinizzazione che l'Essere-per-sé cerca, e per la quale si è legato il mondo come «storia»: questo centro è *precisamente l'uomo*, l'io umano, il cuore umano; essi costituiscono l'unico luogo a noi accessibile in cui Dio viene a formarsi, *ma sono altresì una parte vera e propria di questo processo trascendente*. Per quanto tutte le cose scaturiscano a ogni istante, nel senso di una creazione conti-

nua, dall'Essere-per-sé, da quell'unità funzionale formata dall'impulso e dallo spirito, solamente nell'uomo e nel suo io giungono a un rapporto vivente i due attributi dell'*Ens per sé* che possiamo conoscere. L'uomo è il loro punto di incontro; in lui quel *logos,* «secondo» il quale è formato il mondo, diviene un atto a cui ci è data la possibilità di *partecipare.* A priori dunque, secondo la nostra convinzione, la formazione umana e quella divina sono correlative. Come l'uomo non può compiere il suo destino senza la consapevolezza di esser partecipe dei due attributi dell'Ente supremo e di essergli immanente; neanche l'*Ens a sé* può compiere il proprio senza la cooperazione dell'uomo.

Lo spirito e l'impulso, i due attributi dell'Essere, non sono completi in sé senza una mutua progressiva penetrazione, nella quale è iscritto il loro fine; l'uno e l'altro *sviluppano se stessi* proprio manifestandosi nella storia dello spirito umano e nell'evoluzione della vita universale.

Si obietterà, come in effetti è stato fatto, che per l'uomo non è sopportabile gravarsi del peso di un Dio incompiuto, di un Dio in divenire! Rispondo che la metafisica non è un istituto di assicurazioni per uomini deboli e bisognosi di sostegno. Essa presuppone già nell'uomo un senso di forza e di fiducia. Pertanto è anche comprensibile che è solo nel corso della sua evoluzione e della sua autoconoscenza che l'uomo giunge a rendersi conto dell'azione e della lotta che ha in comune con la divinità. Il bisogno di trovare salvezza e protezione in una Onnipotenza che trascende l'uomo e il mondo è identificata con la Bontà e la Salvezza, è troppo forte perché non travolga, in tempi di minorità dell'uomo, tutti gli argini del buon senso e della riflessione. A quell'abisso aperto in parte per infantilità in parte per debolezza tra l'uomo e Dio il cui rapporto è stato *oggettivato*, e quindi falsato, nella contemplazione, nell'implorazione, nella domanda; noi sostituiamo quell'atto *elementare*, onde l'uomo si *inserisce personalmente* nella divinità, autoidentificandosi con l'orientamento di ogni suo atto spirituale. La «realtà» ultima e vera dell'Essere-per-sé non è quindi oggettivabile, così come non lo è la persona altrui. Noi possiamo partecipare alla sua vita e alla sua attività spirituale, *solamente agendo in comunione* con esso, solamente se ci *impegniamo* con lui e con lui attivamente ci identifichiamo. L'Essere assoluto non esiste per sostenere l'uomo, né per colmare quelle debolezze e quei bisogni, che tendono sempre a trasformarlo in «oggetto».

Certo esiste anche per noi un «sostegno»: ed è il sostegno fornito da tutta l'opera di realizzazione dei valori nella storia universale trascorsa, per quel tanto che essa ha fatto progredire verso un «Dio» il divenire della «divinità». Non si cerchino perciò mai certezze teoretiche anteriori a questo impegno. *Poiché è solo l'impegno della persona stessa a dischiudere la possibilità di «conoscere» l'essere dell'Ens a sé.*